

JORGE MARIO POSADA

SOBRE EL LOGOS COMO UNIFICACIÓN
MATEMÁTICA DE LA DUAL INTELECCIÓN
RACIONAL EN LA PERSONA HUMANA

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González
DIRECTOR

Agustín Echavarría
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA 2215-2011
Pamplona

Nº 237: Jorge Mario Posada, *Sobre el logos como unificación matemática de la dual intelección racional en la persona humana*

© 2011. Jorge Mario Posada

Redacción, Administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>

E-mail: cuadernos@unav.es

Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)

Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

GRAPHYCEMS, Polígono Industrial San Miguel. 31132 Villatuerta (Navarra)

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
CAPÍTULO I: SENTIDOS DEL LOGOS INFERIORES A SU CARÁCTER UNIFICANTE DEL INTELIGIR COMO SABER PERSONAL.....	13
1. Sentidos de la noción de logos en filosofía.....	13
1.1. Logos como unificación intelectual.....	13
1.2. Logos como “razón” en tanto que facultad y como racionalidad discursiva o lógica	14
1.3. Logos como enunciado y como razón o “porque”	19
1.4. Logos como unificación intelectual debida con exclusividad a una persona cognoscente	20
1.5. Logos como sentido de un decir lógico-lingüístico.....	21
1.6. Logos e inteligir simbólico.....	25
1.7. Logos como verbo mental “concebido”	27
2. Niveles del logos de la persona humana. Logos, lógicas y lenguaje ..	28
CAPÍTULO II: LOGOS “PREDICAMENTAL” EN LA INTELECCIÓN DE LA REALIDAD EXTRAMENTAL.....	31
1. Lógicas distintas según las líneas conectivas entre objetivaciones intelectuales, y su unificación en las nociones matemáticas	32
2. Intelección de las concausalidades físicas en virtud de los hábitos intelectuales adquiridos	38
2.1. Pugna o contraste de las operaciones propiamente racionales en virtud de los hábitos intelectuales adquiridos	39
2.2. Explicitación conceptual y judicativa de concausalidades	42

3. Noción de fundamento según los axiomas lógicos, e intelección de los primeros principios reales de acuerdo con el hábito de “intellectus”	47
4. Logos matemático según hipótesis sobre concausalidades físicas	58
5. Logos predicamental según el balance de concausalidades en el hábito de ciencia	64
6. Carencia de logos en la realidad extramental	69

INTRODUCCIÓN

La noción griega de *lógos*, que ante todo significa una *reunión* o *unificación* a la vista de algún discernimiento intelectual, y en orden a un libre y activo *disponer*, traducida al latín como *verbum*, *sermo* o *dictio*, mas también *conceptus* o bien *ratio*, pues en su idioma original el término denota el aserto o “palabra” tanto meramente mental cuanto vertido en signos de lenguaje (distinción superflua para la hodierna filosofía, atendida al inteligir objetivante, el único que admite un preciso trasunto lógico-lingüístico), compete con propiedad al hombre como persona y, de acuerdo con la Revelación cristiana, con plenitud a Dios, quien de modo supremo y misterioso es de condición personal.

En lo que sigue se glosan ideas de Leonardo Polo acerca no sólo del *logos* como operación intelectual objetivante que unifica la *línea* propiamente *racional* de la *prosecución* del inteligir limitado del hombre, cuyo inicio es la abstracción, y la *generalizante*, sino, además, el que cabe llamar “logos de la persona humana” en su nivel más alto, el de la activa y libre *unificación apropiante* de los conocimientos intelectuales en atención a su dependencia respecto del ser que cada hombre es desde el saber que a este ser es inherente, y según lo que el logos es la unidad de un *disponer* vivo, que manifiesta el “talante” personal, ante todo el libre orientarse del vivir de la persona humana, su *destinación*.

En paralelo se resalta el lugar que tal manera de entender el logos, superior al de cualquier lógica o lenguaje, ocupa en la *ampliación* de la filosofía primera, o filosofía del ser y de sus trascendentales, propuesta por Polo de acuerdo con la antropología trascendental, cuyo tema, el ser humano como persona y su esencia, desborda la condición primera de la realidad propiamente meta-física, que es la principal¹.

El ser y la esencia denotan en filosofía lo primario, o trascendental, y, continuando con santo Tomás de Aquino a Aristóteles —quien, con todo, no dis-

¹ Este trabajo fue escrito en el 2006, en homenaje al profesor Polo con motivo de sus ochenta años.

tingue esas nociones—, el acto en tanto que sobrepuja la potencia. Porque la distinción real de acto de ser y esencia potencial exige un sentido de la potencia y del acto no entrevistos por el Estagirita, y tampoco explícitamente aclarados por santo Tomás, que los expone tan sólo a partir de la tradición peripatética que lo precede.

Pero, además, se puede entender lo primario de manera más alta que según principiación, de acuerdo con una *intrínseca dualidad* en su condición de acto o “avance”. Y es de este modo, a saber, según dualidad, como compete primaridad al ser que es la persona humana, o acto de ser personal, desde donde también a su esencia potencial, que en modo alguno es segunda, sino dinámica.

En esa medida, la propuesta poliana puede tomarse como una continuación heurística de la filosofía del Aquinate en cuanto que centrada en la distinción de esencia y acto de ser en la criatura, según lo que ésta es distinta del Creador. Santo Tomás entiende la distinción *essentia-esse* como distinción entre potencia y acto, y, por eso, como distinción real; según el planteamiento de Polo cabe distinguir el acto de ser humano del extramental, no menos que sus esencias, así como entender de qué modo es acto el ser y de qué modo potencia la esencia en una y otra distinción real, según lo que también de distinta manera se accede al ser divino.

Así pues, en cuanto a su condición real el ser personal humano supera la de la principialidad —de entrada extramental—, que es la noción con la que en la filosofía griega se tematiza la realidad primaria, sobre todo como *phúsis*, aunque también en la metafísica moderna, de acuerdo con la idea de subjetividad, con la que la principiación primera extramental es *simetrizada*, y que entonces se presume trascendental al menos con respecto a la diversidad de determinaciones y, al cabo, de diferencias “objetuales”.

* * *

A la vista de la distinción real de acto de ser personal humano y su esencia potencial el logos es la unificación de la diversidad creciente de los dinámicos de esta esencia, tanto como de los *tipos de co-existencia* de la persona, no sólo a través de su esencia, con las demás personas y con el ser y la esencia de condición extramental, de acuerdo con su actuoso y viviente *proceder y depender* de la libertad personal.

Por lo pronto, el logos de la persona humana equivale a la unificación viviente y libre de la actividad intelectual que desciende desde luego acto de ser humano desde el saber que le es inherente, equiparable con el hábito innato de sabiduría.

En virtud del carácter del logos como libre y vital unificación apropiante de la plural intelección que depende del saber personal, y en esa medida concerniente con exclusividad a la persona, cabe entender al hombre, también desde la Revelación bíblica, como imagen del Logos de Dios.

* * *

En torno al carácter unificante del logos respecto de las instancias cognoscitivas humanas por depender ellas de la persona desde el saber que le es inherente, se siguen indicaciones más que nada de *El acceso al ser*², libro donde Polo asimismo da razón del plural método filosófico por él descubierto, el *abandono del límite mental*, es decir, de la peculiar restricción del inteligir humano cuando es apenas objetivante, o abandono de la *presencia mental* cuando se corresponde con la *actualidad*, y debido a la que lo objetivado es *constante y mismo; actualidad presencial* de la que carecen el ser y la esencia reales, porque, si se trata de realidad extramental o meramente principal, ésta o no *adelanta* la presencia actual o es *puramente distinta* de ella, o bien porque *envuelve* la presencia actual, o sin más la *supera*, si es realidad humana o intrínsecamente dual; y de estas cuatro maneras, por otra parte, cabe describir las correspondientes *dimensiones* de tal abandono, según las que se accede, sin atenerse a objetivaciones u objetualidades, al ser extramental y al ser mental humano, tanto como a la esencia realmente distinta de uno y otro ser.

Con base a su vez en lo averiguado en el *Curso de teoría del conocimiento*³ y en la *Antropología trascendental*⁴, se propone además que, como unificación de instancias cognoscitivas, el logos humano en directo “concierta” a los hábitos intelectuales superiores, estudiados ya en la tradición aristotélica, a saber, hábito de intelecto o de los primeros principios, de ciencia y de sindéresis, en cuanto que desde, y bajo, el hábito de sabiduría, que es

2 Cf. *El acceso al ser* (Eunsa, Pamplona, 1964 —2ª, 2004—; se cita por la primera edición). En particular se glosan algunos párrafos del esbozo de teoría del conocimiento que se incluye en ese libro (pp. 52-154), en el apartado concerniente al logos (pp. 77 ss).

3 *Curso de teoría del conocimiento*, 4 tomos, Eunsa, Pamplona, 1984-1996.

4 *Antropología trascendental*, 2 tomos, Eunsa, Pamplona, 1999-2003.

de nivel personal, son en su propia actividad reunidos de acuerdo con él, de acuerdo con el logos; hábitos con cuyos temas, de otro lado, se corresponden los de las distintas dimensiones del método de abandono de la presencia mental en tanto que limitante, por eso unificadas no menos por el logos personal.

Así, tema del hábito de *intellectus* es de entrada el ser extramental como uno de los primeros principios reales, y tema del hábito de ciencia la esencia del acto de ser principal; del hábito de sabiduría es el ser que es la persona humana, cuya esencia es tema del de sindéresis; y temas que en ese mismo orden lo son de las cuatro dimensiones del abandono del límite mental.

* * *

En el primer capítulo se propone un discernimiento de algunos sentidos de la noción de logos en filosofía, para mostrar que, pues atañe estrictamente a la persona, el logos humano en modo alguno se reduce al del inteligir objetivante, según el que son posibles tanto la pluralidad de lógicas, y también la de las matemáticas, cuanto las indefinidas estructuras lógico-lingüísticas, y que apenas comportan cierto indicio del carácter personal que al logos compete.

A continuación, en el capítulo segundo, se trata sobre la unificación, con carácter de logos personal, del plural inteligir objetual de acuerdo con las nociones matemáticas, que, de suyo, a la par con el hábito de ciencia, versan sobre la realidad extramental, y según lo que puede hablarse de *logos predicamental*.

* * *

Al cabo, mediante la glosa al planteamiento de Polo se resalta que en su nivel superior el logos humano unifica más que nada el inteligir habitual, que no sólo el objetivante. Si se pasara por alto que los hábitos intelectuales son de manera libre y viviente reunidos desde el saber personal, de acuerdo con el logos humano, éste se reduciría a la plural unificación de instancias intelectivas objetivantes, es decir, a la pluralidad de lógicas, según distintos tipos de *conexión* entre objetivaciones intelectuales; y equivaldría más que nada a la unificación peculiar de las nociones matemáticas, equivalentes a *conectivos* formales puros, es decir, a formas objetivadas, exclusivamente relacionales, a las que en esa medida compete valor de hipótesis respecto de la complejidad de lo real.

Pero en modo alguno el logos se reduce a las conexiones lógicas, ni siquiera si además caben, de acuerdo con una pluralidad de lógicas, tipos distintos de discursividad o de racionalidad incluso en el ámbito de lo matemático. Por lo que hace falta estudiar del logos de la persona humana en cuanto que es más alto que según la razón o racionalidad cifrada en discursividad lógica. Y tal es la unificación de los conocimientos intelectuales procedentes desde la sabiduría como hábito innato, solidario con el inteligir que a su vez se convierte con el ser personal en calidad de acto de ser, es decir, de acto primario o radical en la condición viviente del hombre; unificación, sobre todo, de los hábitos intelectuales que, al proceder desde el hábito sapiencial, dependen más directa o inmediatamente de la persona, el de intelecto y el de sindéresis, que por eso son *nativos*, pero también el de ciencia, que, a su manera, depende asimismo de los otros dos, y que de algún modo reúne los hábitos intelectuales *adquiridos* con base en las operaciones objetivantes.

En esa medida es viable, por otra parte, deshacer algunas confusiones en torno al logos, ya que si bien sólo cabe en el vivir intelectual, a menudo es equiparado sin más con la actividad de inteligir (*noeîn*) o con el intelecto (*noûs*), o bien con la razón entendida a su vez, de modo lato, como mente (*mens*), o más propiamente como racionalidad discursiva o lógica (*ratio*), cuando no con el lenguaje. Tales indiscernimientos dificultan comprender lo propio del vivir del espíritu humano en cuanto que dotado de logos, a imagen del vivir divino, o, mucho más, vislumbrar la condición del Logos de Dios, revelado, al humanarse, como Hijo del Padre, e inseparable del Espíritu de Amor que de los dos procede.

* * *

El estudio, que parcialmente se recoge aquí, sobre el logos de la persona humana, fue inicialmente arbitrado a manera de apéndice para la edición del Curso de doctorado que se titula *El logos predicamental*⁵, último que Polo dictara antes de abordar la *Antropología trascendental* al concluir la redacción del *Curso de teoría del conocimiento*.

Ese Curso versa sobre el ordenado distinguirse de *concausalidades* en la esencia cósmica, que cabe llamar *orden "predicamental"* por ser la realidad

5 Cf. *El logos predicamental*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 189, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2006.

física el referente propio de los predicamentos, o categorías. Con todo, allí se trata sobre el orden de concausalidades con miras a distinguirlo de la no menos ordenada, aunque, más aún, innovante, distinción real correspondiente a la esencia humana, a la que sin duda concierne la noción de logos, sobre todo en cuanto que en esa esencia se unifica el plural inteligir que procede desde la sabiduría inherente al ser personal; pero también por ser de acuerdo justamente con el logos unificado el conocimiento de esta esencia con el de la realidad extramental, en vista de la dependencia de uno y otro respecto del saber personal. Así que el título completo de dicho Curso sería *Orden predicamental y logos humano*, aun si en él apenas se dan algunas indicaciones sobre la esencia del ser que cada hombre es.

En el Curso sobre el logos predicamental asimismo se alude al método filosófico para inteligir el orden de las concausalidades o esencia física, en virtud por lo pronto de hábitos adquiridos, según los que se *manifiesta* el límite propio de la intelección cuando acontece tan sólo según objetivaciones, mas, por eso, también de operaciones que entonces son “desobjetivadas”, y permiten entonces, de acuerdo con un *distinguirse* del límite manifestado, tematizar las distinciones en la realidad extramental, sin objetivarla; hábitos y operaciones cuya unificación, se puede sugerir, es debida, en su “cima”, al hábito de ciencia.

Al “recoger” el plural encuentro, extraobjetivo, de la condición principal de esa realidad, es decir, la plural intelección extraobjetual de las concausalidades, el hábito de ciencia comporta cierto *balance* de esa intelección desde la altura de lo averiguado sobre la concausalidad completa o *tetracausalidad*, equiparable con el entero, mas no cerrado, universo físico.

De donde compete carácter de logos predicamental sobre todo al hábito de ciencia, en cuanto que unifica la plural averiguación filosófica sobre la esencia extramental como orden de concausalidades, lograda de manera superior a como compete al inteligir objetivante, a saber, en virtud de los hábitos intelectuales adquiridos, y de las operaciones cuando se mantienen manifiestas y, por eso, sin *conmensurarse* con objetivaciones.

Mas el logos humano acerca del orden predicamental corresponde no tan sólo al hábito de ciencia, sino incluso al logos del inteligir objetivante que, de acuerdo con las nociones matemáticas, cifradas en la unificación de las dos líneas *prosecutivas* del inteligir objetivante inicial, el abstractivo, conjugado con el sentir, de antemano versa, con carácter de hipótesis, sobre la complejidad de la esencia física en tanto que “integrada” por una jerarquía de concausalidades.

Al de suyo versar las objetivaciones matemáticas sobre la realidad física, aunque sólo hipotéticamente, y al ser por eso *aplicables* a los demás niveles de conocimiento objetual de esa realidad, pueden tomarse, junto con las nociones involucradas en el hábito de ciencia, con carácter de logos predicamental, pues el inteligir mediante objetivaciones, por comenzar al abstraer aprovechando el sentir, es intencional respecto de la esencia física, en cuyo nivel superior se encuentra el correlato estrictamente extramental de la distinción predicamental, o distinción de categorías, esto es, de sustancia y accidentes, que con propiedad competen a las naturalezas, también inorgánicas.

En esa medida, con el propósito de ampliar lo considerado en el mencionado Curso, y antes de tratar sobre el logos de la persona humana como unificación ante todo de los hábitos intelectuales más altos, con cierto detenimiento se estudia la averiguación poliana en torno a la índole propia del logos cuando, al unificar el plural inteligir objetivante, se cifra en lógicas diversas, y más que nada en las lógicas implicadas en las nociones matemáticas, a las que compete ser desde luego logos predicamental, pero incluso el nivel ínfimo del logos de la persona humana, pues constituyen la más neta expresión de la conectividad lógica accesible a la racionalidad del hombre con vistas a disponer de la realidad extramental.

Es más, si el logos cifrado en nociones matemáticas puede llamarse predicamental por su inmediata intencionalidad, aunque sólo con carácter de hipótesis, sobre la realidad física, también orgánica, es incluso aplicable a las realidades humanas, por lo pronto en lo que les compete de corporal y, así, con prevalencia a las distintas maneras de organización social.

En definitiva, el título del Curso de doctorado en cuestión sería *Logos humano y logos del orden predicamental*, es decir, logos de la realidad física; bien entendido que este tipo de logos, el de lo extramental, radica, por lo pronto, en el conocimiento humano del cosmos, antes que en éste, ya que lo físico carece, como tal, de actividad intelectual. Sólo puede asignarse un logos, propiamente dicho, a la realidad carente de intelección en la medida en que es inteligida por un inteligente personal, que mediante cierta complejión de nociones intelectuales expresa la dinámica y potencial complejidad de lo físico.

CAPÍTULO I

SENTIDOS DEL LOGOS INFERIORES A SU CARÁCTER UNIFICANTE DEL INTELIGIR COMO SABER PERSONAL

Aun si la noción de logos admite diferentes sentidos es en rigor exclusiva de la persona por en directo significar la *unificación del conocimiento intelectual* según la que lo inteligido es elevado a saber propio de tal persona, con carácter de aserto o “dicho” por el que ella *expresa*, tanto si en lo “noético”, o tan sólo mental, cuanto si vertido además en enunciación lógico-lingüística, ese saber suyo.

1. SENTIDOS DE LA NOCIÓN DE LOGOS EN FILOSOFÍA

Y ya que el logos compete a la persona por lo pronto en la medida en que unifica y expresa su propia vida intelectual, pero sin restringirse a las operaciones intelectivas según objetivaciones, que son las que admiten una ajustada versión lingüística analizable y controlable con procedimientos lógicos, por eso, la condición unificante del aserto o dicho con el que se expresa el saber personal humano no es constante ni la misma, de modo que nunca definitiva, sino crecientemente viva y libre.

Con todo, el logos compete a la persona incluso cuando denota unificaciones intelectuales objetivadas, inferiores a su condición reunitiva del inteligir elevado a saber propio, y como tal expresado, esto es, cuando compete a las conexiones lógicas, sobre todo de índole matemática, así como a las estructuras lógico-lingüísticas, que por su “objetividad” pueden parecer desligadas de la manifestación personal.

1.1. *Logos como unificación intelectual*

Por su parte, el inmediato significado del *légein* griego es “reunir”, “recoger”, ante todo lo inteligido o pensado; de donde asimismo “enumerar”, “contar” y, a partir de ahí, “decir”, pues, en el dicho o aserto, eso inteligido es por

alguien unificado, como si hiciera “cuenta” de ello, mientras a la par se lo *apropia* en calidad de *saber suyo*.

Luego si por su etimología logos significa reunión o unificación de acuerdo con algún “criterio” intelectual, como al coleccionar y seleccionar, en el uso corriente alude a la palabra —o, más bien, frase— enunciada, de modo que puede indicar una reunión de signos con sentido determinado, y no tan sólo la correspondiente aseveración pensada.

En consecuencia, junto con el aserto, incluso meramente mental, según el que la persona unifica su conocimiento intelectual, es logos la razón o racionalidad lógica, al menos en cuanto que permite conectar diferentes inteligidos; pero asimismo lo es el lenguaje, es decir, la multiforme reunión o articulación de palabras, con carácter de discurso, también narrativo, por la que los vivientes humanos comunican en lo que piensan, de ordinario para cooperar en actividades prácticas, mas incluso para declarar su conocimiento teórico sobre la realidad.

1.2. *Logos como “razón” en tanto que facultad y como racionalidad discursiva o lógica*

No obstante, aun cuando a veces como razón, y así como logos, se entiende la “sede” de la actividad intelectual y racional, es decir, lo que en filosofía, por lo menos hasta Kant, se llama potencia o facultad de actividades de pensamiento, tal sentido del logos atañe al cognoscente intelectual (y de manera que se torna preciso discernir entonces la condición peculiar de las facultades o potencias en la esencia de quien conoce). Porque el logos humano equivale sobre todo a la unificación de las instancias intelectivas desde la más alta, y de la que las otras dependen, que es el acto de ser personal en cuanto que es asimismo acto de inteligir, pero sin equipararse dicha unificación con ninguna de las instancias intelectivas de él dependientes.

Más al entender la facultad intelectual (*noûs*) como razón y como logos, también con éste se confunde la actividad de inteligir (*noeîn*). Sin embargo, el logos humano equivale con propiedad a la unificación de las instancias intelectivas desde la más alta, y de la que las otras dependen, que es el ser personal en cuanto que acto de inteligir, pero sin equipararse con ninguna de tales instancias intelectivas.

En esa medida, aun si tomado como razón, y desde luego como racionalidad según la capacidad de proceder de acuerdo con cierta lógica en el discurso argumentativo, el logos humano compete al ser personal. Pues si

bien los conocimientos pueden ponerse en común en virtud de ese carácter racional, son propiamente sabidos al ser unificados y así apropiados por un cognoscente personal, esto es, cuando, vital y libremente, cada persona los reúne de acuerdo con el logos y, así, los eleva a saber suyo.

Por donde, primordialmente, el logos humano es no tanto la multiforme disposición conectiva o lógica y, en su virtud, discursiva del conocimiento intelectual, ni tampoco su versión a través del lenguaje, cuanto, más bien, el unificante disponer según esa plural actividad intelectual, y, sobre todo, según la más alta que la convertible con precisión en estructuras lógico-lingüísticas; disponer, además, acuerdo con el que la persona asume esa intelección plural con carácter de “palabra” unitaria y propia, por la que, consiguientemente, “rinda cuenta” de su propio saber, que, en esa medida, adopta carácter de “expresión” personal, mas de manera viva y en libertad, esto es, sin que el logos de la persona humana sea nunca acabado o concluido, ni, menos, constante, estable o fijo.

* * *

De modo que la unificación de conocimientos intelectuales en la que, también como aserto pensado y no sólo dicho, estriba el logos humano, pertenece a la persona, o es de carácter personal y, por eso, viviente y activo —o “actuoso”—, incluso si dicho carácter personal no es tan patente cuando se unifican meras objetivaciones intelectuales según conectivos con los que al cabo se equipara lo lógico, ni cuando se conjuntan signos de carácter lingüístico, que más bien permiten poner en común, o comunicar, la plural intelección objetivante, de acuerdo con sus, por lo demás indefinidas, conexiones lógicas.

En cambio, se realza que la unificación de lo conocido depende libre y activamente del cognoscente personal cuando el inteligir no de inmediato se vincula con formulaciones lógico-lingüísticas, es decir, cuando se unifican aquellos actos intelectuales, superiores a las operaciones objetivantes, que, a partir del planteamiento clásico en el aristotelismo, aunque en cierta medida rectificándolo, cabe sentar que son los hábitos.

Aunque no suele ser admitido en muchos sectores del aristotelismo, se sienta Polo que los hábitos intelectuales son actos superiores a las operaciones objetivantes, incluso si son adquiridos en relación con ellas, es decir, cuando las iluminan, *manifestando* la condición primaria de esas operaciones,

tanto como *desocultando* la limitación de la condición actuosa que les compete.

A su vez, el carácter de logos, aunque sólo de índole lógica, concierne a los actos intelectuales inferiores a los hábitos, que son las operaciones objetivantes, se cifra en los conectivos en, o entre, objetivaciones, y que no menos son objetivados, esto es, asimismo conmensurados con operaciones objetivantes. En vista de lo que, además, son viables diversos tipos y niveles de lógicas, pues, siendo plurales y jerárquicas las operaciones por las que se obtienen los conectivos, asimismo lo son las “líneas” de conectividad, según las que, por otra parte, compete carácter discursivo a las secuencias de conexiones objetuales.

De modo que si de diferente manera cabe conectar diferentes tipos de objetivaciones, y puesto que la discursividad lógica se conduce a través de los conectivos entre objetos pensados, son plurales las lógicas, como también Aristóteles ya había puesto de manifiesto; y lo son incluso en la racionalidad teórica.

Mas el logos de la persona humana en modo alguno se reduce al múltiple carácter conectivo y consiguientemente discursivo de las diferentes objetivaciones de acuerdo con diferentes sistemas lógicos, ya que con mayor propiedad estriba en la libre y activa reunión, además nunca definitiva, de los conocimientos intelectuales, sobre todo de los superiores a los objetivantes, que son los hábitos, a la vista de su dependencia exclusiva con respecto al saber personal.

* * *

A la par, si bien las nociones de racionalidad y de lógica a veces se restringen al ámbito de la ciencia teorizante e, incluso, al de la tecnológica, que asimismo deriva de la filosofía occidental, no vale omitir aquellos tipos de razón práctica según los que se estructuran otras lógicas de la actuación humana —de manera señalada en la vida civil y política—, o, con prioridad, modalidades sapienciales ajenas a la filosófica por ser de índole práctica, como la magia y el mito, que pertenecen no sin más a pueblos primitivos, pues adoptan formas nuevas en las sucesivas culturas, incluso en la occidental contemporánea, por ejemplo según la publicidad y el cine, y que de modo patente comportan discurso, al menos narrativo, casi siempre retórico, pero también poético.

En esa línea es corriente interpretar la distinción kantiana entre razón teórica y razón práctica como dicotomía entre la racionalidad físico-matemática de la ciencia o tecnología modernas, y la racionalidad moral, ético-política o, incluso, religiosa. Sin embargo, bajo tal disyunción se pasa por alto la notoria orientación práctico-técnica de la física matemática, tanto como, por contraste, el alcance teórico de la física filosófica y de la metafísica, no menos que de la antropología; alcance teórico que, también si culmina en ética o aun en religión, de un lado no puede reducirse al de estas disciplinas, ni ellas, de otro, son asunto de solo sentimiento, según se llegó a pensar desde la perspectiva aludida.

Comoquiera que sea, el logos humano es irreductible a cualquiera de las maneras de racionalidad, o de lógica, que predominan en Occidente, tanto más si se omiten otras, como la prevalentemente simbólica, intuitiva y experiencial de tantas culturas orientales.

En último término, el logos humano es inagotable por cualquiera de esos distintos tipos de racionalidad, aparte de que cada uno sería inviable sin los otros, al menos en virtud del carácter unificante que al logos compete, pues como instancias intelectivas dependen del cognoscente personal.

Y ya que el logos humano unifica, o puede unificar, los diversos modos de proceder racionalmente, tampoco es ajustado pretender que uno hubiese de ser común para todos los hombres ni, menos, una sola lógica, así como tampoco un único lenguaje, ni, como es obvio, una cultura uniforme. Más bien, el logos humano torna posible la compatibilidad entre racionalidades distintas, incluso, si cabe, en una sola persona.

* * *

Así pues, por más que al entender la facultad intelectual como *ratio* y, de esa manera, como *lógos*, se da pie a confundir el logos y la actividad de inteligir, el logos no equivale sin más, ni siquiera en tanto que equiparable con un tipo de racionalidad, al inteligir ni al intelecto. De donde, por ejemplo, cuando se dice que en la civilización occidental predomina el logos, que no en la oriental, antes que a la vida intelectual se alude sobre todo a la articulación lógico-lingüística de lo inteligido, que, por lo demás, tampoco agota la racionalidad humana. Mas ya que el logos es el unificado disponer según la intelección plural que depende y procede de la persona, y de acuerdo con el que ella la asume con carácter de “palabra” unitaria y propia, por la

que “da cuenta” de su propio saber, esto es, con carácter de “expresión” personal, cabría decir, paralelamente, que las modalidades de sabiduría orientales omiten el *logos*, pues falta en ellas, para cualquier unificación cognoscitiva, la “radicación” estrictamente personal.

De otro lado, también porque el *logos* es de entrada una reunión de conocimientos intelectuales, es decir, de nociones, pero asimismo una reunión de los correspondientes signos lógico-lingüísticos según la que alguien a la par piensa y enuncia o declara razones explicativas sobre algún asunto, sirve discutir en alguna medida la caracterización del comienzo de la filosofía como un paso del mito al *logos*, pues, por lo pronto, ni el pensar filosófico ni el científico rehúyen las averiguaciones de la sabiduría mítica. Porque tampoco es ajeno al *logos* el mito en cuanto que equivale a un “decir” de alguien, de ordinario propuesto o aceptado en común por un pueblo o cultura, en torno al porqué de la realidad vivida. Cabe atender, más bien, a los motivos que prevalecen en el paso del *logos mítico*, en cuanto que expresa una sabiduría práctica, al *logos sapiencial teórico*, que es el de la filosofía, incluso cuando éste se ocupa de la actuación ética y política, o de la organización social.

Bajo tal enfoque se podría distinguir la sapiencialidad del mito y la de la filosofía en vista de que la filosófica es acerca de la “razón” de la realidad, como si ésta, a través del conocimiento humano, unificado de acuerdo con el *logos*, viniese a “decir”, en cierta manera “asistiendo” ella —la realidad— en virtud de su condición principal, “qué razón tiene” para ser, y para ser como es; mientras que la sabiduría mítica estribaría sobre todo en memoria y consiguiente narración, en alguna medida “inspiradas”, acerca de eventos primigenios, explicativos de la propia situación histórica de la nación o pueblo que se acogen al mito, y, transmitidos entonces por tradición.

Asimismo cabría distinguir el *logos mítico* del filosófico por cuanto que éste, casi a partir de su inicio, ha solido adoptar forma y estructura lógica, esto es, expresarse a través del peculiar “encadenamiento” de las nociones y enunciados de acuerdo con determinadas reglas formales, y en esa medida “impersonales”, a manera de “red” de «cadenas que aprisionan la esfera del ser», con miras a sentar que la entera realidad sería desde luego gobernada, mas no, como a menudo el corazón humano, por el capricho. Con todo, aun de esta manera se traslada al pensamiento filosófico, bajo el carácter de lógica, una “justicia” cósmica primordial (*moîra*), propia de la sabiduría mítica, y que sobrepasa los variables designios tanto humanos como de los dioses particulares de las distintas tradiciones culturales reflejadas en las diferentes mitologías.

1.3. Logos como enunciado y como razón o “porqué”

Ahora bien, el sentido prevalente del logos en filosofía es el de cierta articulación de inteligidos por la que se declara lo pensado, y que equivale a “enunciado”. Se debe a Aristóteles la descripción del enunciado o aserto declarativo (*lógos apophantikós*) como “decir algo de, o según, algo” (*légein tì katà tínos*).

Además, y asignándole cierta prioridad en el “universo” del logos enunciativo, el Estagirita llama *lógos* a la definición (*horismós*) según la que, comenzando por la primera operación intelectual, entendida como intelección de indivisibles (*nóesis adiairetôn*), se avanza, con respecto a alguna realidad tematizada, en la comprensión de su esencia o entidad (*ousía*).

Tal identificación de *lógos* con esencia, como “ser-el-qué-que-se-era” (*tò tí en eínai*), en la tradición peripatética, es de seguro, más que en las doctrinas estoicas, la que ha conducido a la noción de *ratio rei* o *ratio essendi*, adoptada por la filosofía escolástica, y contrapuesta, a partir del racionalismo, a la de *ratio cognoscendi*.

Se presupone entonces que cualquier esencia equivaldría a cierto logos “del ser” (*lógos tês ousías*), o inherente al ser, con independencia de que el ser inteligido de tal esencia desde luego es un logos¹.

A partir de donde con la noción de logos se alude de otra manera a la de razón, a saber, al mentar aquel enunciado o aserto según el que consta un discernimiento definitorio de alguna realidad: ¿pensando o diciendo qué logos se entiende esto o aquello? *Didoûnai lógon*: dar razón de un asunto. Logos indica entonces el *porqué* de un “hecho” o de una actuación, es decir, la instancia explicativa de una realidad o de un suceso.

Y es así como, tomado según su etimología, en cuanto que denota una unificación intelectual, o incluso al significar alguna razón o porqué, en sentido amplio se suele equiparar el logos con la noción de racionalidad como discurso o proceso a través de inteligidos, de carácter más que nada deductivo, en orden a obtener, conforme a algún tipo de lógica, conclusiones en la intelección teórica, es decir, razones explicativas, no menos que, en las diferentes modalidades de comprensión práctica, decisiones, mediante argumentos racionales para discernir lo que se va a hacer.

1 En el *De anima* mantiene Aristóteles que el alma es el acto primero (*entelékheia próte*), como *lógos* y como *tò tí en eínai*, del cuerpo físico organizado, que, por esto, tiene la vida en potencia.

1.4. *Logos como unificación intelectual debida con exclusividad a una persona cognoscente*

Con todo, también cuando, en atención a su carácter unificante respecto de la pluralidad de conocimientos de algún cognoscente, el logos es equiparado con la razón o la racionalidad lógica, depende de un viviente intelectual, esto es, del ser personal.

Mas perteneciendo el logos en exclusiva a las personas como realidades intelectuales, e incluso cuando significa razón o racionalidad, equivale más que a la “potencia” o facultad de entender, o que a un tipo peculiar de actos intelectuales, a la viviente, o activa, reunión de estos actos, con cuyos logros cognoscitivos, que de ordinario se vierten en enunciados, se explica una realidad o una actuación, dando “razón” o cuenta de ella; desde donde tal unificación de conocimientos intelectivos equivale a su vez a que algún cognoscente personal los “pro-fiere” o “pro-nuncia”, con carácter de propios, de entrada en el ámbito sólo mental, antes que según su interpretación mediante signos lógico-lingüísticos.

En esa medida, cuando por depender de la persona tales conocimientos son activamente reunidos de acuerdo con el logos, adquieren carácter de “palabra” o aserto unitario de ella; correlativamente, al denotar la unidad de un aserto o dicho, aun si exclusivamente intelectual, y también por cuanto que se alude entonces al acto asertivo, el logos connota la persona cognoscente que lo enuncia o declara, que lo profiere.

* * *

De donde, además, puesto que siempre el logos concierne a la actividad de entender, que en su más alto nivel es personal, cabe sentar que de suyo la realidad extramental está desprovista de logos, sobre todo porque, al ser extraintelectiva, en modo alguno profiere un aserto o dicho, desde luego no mental, pero tampoco cifrado en signos lógico-lingüísticos. Por lo que aun estribando lo real físico en «tensa y dinámica reunión de distintos», en rigor carece de logos intrínseco, pues tal reunión en modo alguno lo es de actos de entender, ni es proferida con carácter de palabra propia de tal realidad.

Ahora bien, proponer que a la realidad extramental de suyo no compete un logos se opone, más que nada, a la idea de logos cósmico impersonal, no a que esa realidad sea inteligible ni, menos, a que sea inteligentemente creada

por Dios. Es propósito central del estudio mostrar que el logos es inseparable del ser personal.

Por eso, aun tomado como razón o racionalidad, el logos que suele atribuirse a la realidad física radica no en ella como tal, sino en la actividad intelectual por la que se discierne la *complejidad principial* según la que esa realidad *ocurre*. Inteligir lo real físico no exige presuponer en ello una estructura lógica ni lingüística, ni siquiera de índole matemática.

Lo que en modo alguno obsta para que a las “entidades” físicas tematizadas según el inteligir objetivante sea viable asignar, a manera de cuasi-logos, cierta “propiedad” que las define, a la vista de hipótesis matemáticas que puedan aplicárseles, tanto como ser comprobadas, a través no sólo del conocimiento sensible, también imaginario, sino además mediante experimentos incluso virtualmente simulados, o sólo matemáticamente “realizados”.

1.5. *Logos como sentido de un decir lógico-lingüístico*

Al cabo, pues, el logos es la unificación de lo intelectualmente conocido, que así reunido, alguien “dice”, de entrada en, y desde, lo íntimo de su ser, y no sólo como “para sí”, en cuanto que lo sabe, o según lo que, además, en cierta medida *se reconoce*, sino incluso en cuanto que lo dice a otras personas, *dándose a conocer* a través de una *expresión* unificada de su saber; una expresión, no obstante, nunca definitiva ni acabada y, mucho menos, constante o fija, pues corresponde al vivir personal en tanto que desciende crecientemente por lo pronto a través de la esencia humana.

Por consiguiente, la condición personal y viviente del logos humano como activa y libre reunión de conocimientos intelectuales en cuanto que entonces se profiere, y es apropiada, con carácter de aserto pensado o mentalmente “dicho”, compete antes que a los conectivos, de sola índole lógica, en, o entre, objetivaciones, y antes aún que a la conjunción de signos lingüísticos asignados a lo objetivado para comunicarlo o “ponerlo en común” con otros cognoscentes, más bien al unificarse de lo inteligido en virtud de su dependencia respecto del saber personal; dependencia que es más clara cuando concierne a los hábitos intelectuales, que de suyo no se vinculan, o no de manera precisa, con formulaciones lógico-lingüísticas, como sí corresponde a las operaciones objetivantes.

Porque solamente las objetivaciones intelectuales son con precisión verticales en formas lógico-lingüísticas debido a que su intencionalidad es *única*, *constante* y *misma*, pues se conmensuran con los actos intelectuales carácter-

rizados por Aristóteles con la noción de actividad o conducta perfecta (*enérgeia* —o *prâxis— teleía*), por estribar en *coincidencia de la actividad y su culminación*. En esa medida, además, por la *intrínseca dualidad* de su “perfecta” condición actuosa, en cuanto que al coincidir como actos con su propio fin o cumplimiento, esos actos redundan en la objetivación como *luz iluminante* del tema, mas conmensurada entonces con la operación, y por eso limitada.

Y es bajo esa índole, esto es, según la unicidad, constancia y mismidad del “valor” intencional propio de las objetivaciones intelectuales, o según su limitación, como a lo inteligido pueden asignarse signos que permitan apelarse a esas comprensiones en momentos y situaciones distintas, y por parte de distintos cognoscentes.

Y debido no menos a la unicidad, constancia y mismidad características de las objetivaciones, éstas pueden ser no sólo con precisión interpretadas a través de giros lingüísticos, sino, asimismo, conectadas unas con otras, en lo que estriban las diferentes lógicas, pues caben diferentes “estructuras” de conexiones.

Luego la versión o interpretación lógico-lingüística de lo inteligido es ajustada no más que en vista del inteligir objetivante, pues las objetivaciones intelectuales, aparte de constantes y mismas, esto es, limitadas en su acontecer con carácter de inteligidos, son *determinadas*; y apenas en tal medida son susceptibles de precisa asignación y designación de acuerdo con algún trasunto lingüístico, puesto que sería imposible significarlas si su rendimiento cognoscitivo admitiese inherente variación o, aun, ganancia; de donde requieren, en lo semántico, una mínima índole invariante (y al menos en este sentido son “determinaciones”).

A la par, junto con que solamente son posibles conexiones lógicas entre objetivaciones, en modo alguno cabría significar esas conexiones a través de estructuras sintácticas si los conectivos no permaneciesen en alguna medida sin variar, es decir, si asimismo no fueran objetivados.

* * *

Ahora bien, al continuar heurísticamente la noción aristotélica de hábito intelectual, es decir, como acto más alto que la operación objetivante, a la que con propiedad compete ser acto perfecto, y, por eso, acto intelectual que sobrepasa la limitación de las objetivaciones, se averigua que el tema mani-

festado de inmediato según los hábitos adquiridos son las propias operaciones objetivantes en tanto que *se occultan* al destacar las objetivaciones.

De donde se sigue que justo en virtud del inteligir habitual son posibles tanto las conexiones lógicas cuanto el uso de los signos lingüísticos, pues, aun asignados éstos con precisión a las objetivaciones, resulta viable combinarlos tan sólo contando con los hábitos, que, en la medida en que manifiestan las operaciones distintas con las que las diferentes objetivaciones se conmensuran, permiten los diversos modos de unificarlas.

Y por eso el logos humano de ninguna manera se restringe a la plural enunciación lógico-lingüística por la que se comunica el conocimiento, ni tampoco a la no menos expresable conectividad del inteligir según objetivaciones, y ni siquiera a su flexible uso o empleo, pues por lo pronto comporta el inteligir habitual, que posibilita las diferentes lógicas y los lenguajes; y, más radicalmente, comporta el unificarse del inteligir habitual, asimismo plural; pero, sobre todo, porque, en lo más alto, el logos humano denota la *unificación apropiante* de los conocimientos por parte del cognoscente personal; conocimientos que, así unificados y apropiados, son reunidos como saber propio, y pueden tomarse como “pronunciados” desde la persona cognoscente, a manera de aserto o palabra suya, en la que, hasta donde cabe, ella se reconoce, y se da a conocer, en la medida en que tal saber, por así decir, la expresa y la “anuncia”.

* * *

Luego ya que la noción de logos indica la activa y viva reunión de los actos intelectuales de una persona, tanto más si son hábitos, y de manera que esa intelección plural es elevada entonces a saber personal, y reunida, además, con carácter de dicho (*dictum*), mas supra-lingüístico, que ella expresa, por eso, el logos no alude inmediata ni directamente a la pluralidad de signos (*semeîa*), hablados o escritos, o de cualquier otro tipo, con la que siempre cabe interpretar lo inteligido. De donde si bien cualquier sentido o significado tiene carácter de logos, el logos de la persona humana no se reduce al sentido interpretado por ningún conjunto de signos².

Así que el logos tampoco sin más se equipara con la noción de sentido, pues antes que lo significado por unos signos, denota la reunión de lo que al-

2 Paralelamente, la noción de interpretación vale ante todo para la versión de lo conocido a través de los distintos tipos de signos que permitan ponerlo en común, comunicarlo.

guien entiende, es decir, de lo que, al quedar así reunido, una persona sabe, y “dice”; pero no sin más por conferirlo, con carácter de sentido, a través de unos signos —y de esa manera por asignarlo y designarlo—, sino a la vista más que nada de que entonces es unificado y, así, apropiado por el cognoscente personal como saber suyo y, a la par, proferido o profesado por él con ese carácter propio, de entrada para él, pero desde luego también para los demás³.

* * *

Y menos aún se equipara el logos de la persona humana con la noción de sentido como significado de signos en vista de que éstos son obras de la actividad práctica o del arte humanos, por lo pronto de la práctica lingüística, según la que el sentido, por así decir, “guardado” en los signos, a los que se asigna y que éstos designan, ha de ser de algún manera puesto por obra o “producido”.

En efecto, el sentido de las obras, al cabo culturales, de la vida humana de entrada concierne a la idea o proyecto aportados a cierto material, o a procesos preexistentes, en orden a constituir una obra o cualquier otro resultado, por ejemplo, organizativo de alguna sociedad. Aunque también como sentido vale entender la “dirección” u orientación que a esas obras se confiere. Y de esta doble manera, por lo demás, el sentido del obrar humano queda sometido a indefinida interpretación.

Sin embargo, el logos humano no se reduce al aportado en calidad de sentido a un producto o a algún resultado práctico, y ni siquiera a las obras de tipo lingüístico, que comportan cierta producción, pues, por lo pronto, concierne asimismo al entender que, sin ser introducido en el obrar, requiere más bien que interpretación —ni sólo de ese modo comprensión—, “insistente” actividad puramente intelectual, esto es, teoría, contemplación⁴.

A la par, si la noción de sentido en alguna medida compete al logos de la persona humana, y no sólo en cuanto a la actividad práctica, sino también a la exclusivamente intelectual, o teórica, será por cuanto que, al unificar los co-

3 En esa medida, en tanto que profesado personalmente, logos indica algo parecido a lo que *sensus* según el “sentir” de alguien —su mente, su pensamiento—, por lo que quizá pueda confundirse con la noción de sentido.

4 La intelección o razón puede decirse “pura” no sin más por no depender del conocimiento sensible, sino además por no ser práctica,

nocimientos, denota y expresa la orientación de la *búsqueda de plenitud temática* según la que avanza el saber en el nivel del inteligir estrictamente personal. Dicho orientarse del inteligir (así como del amar) es guiado por la libertad trascendental con carácter de *destinación*, que sobrepasa la disyunción entre teoría y práctica, pues denota la “dedicación” del existir humano en lo más hondo o radical de su condición primariamente dual.

Comoquiera que sea, el logos humano, incluso si de ordinario comporta el significado de signos, en modo alguno es “hecho” a través de algún proceso físico o técnico, y ni siquiera de acuerdo con un presunto obrar factivo sólo mental; y estriba más bien en el activo unificarse de las intelecciones en cuanto que son libremente apropiadas por la persona por depender exclusivamente de ella.

1.6. *Logos e inteligir simbólico*

A la par, la activa unificación, de acuerdo con el logos, de las instancias intelectivas humanas por proceder de la persona, y en cuanto que también por él se reúne el inteligir habitual con el de las operaciones objetivantes, permite asumir las objetivaciones con valor simbólico respecto de lo inteligido según los hábitos intelectuales, aun si el inteligir habitual no es objetivante.

De la propuesta de Polo se sigue ese asumir las objetivaciones como símbolos cuyo *desciframiento* es lo inteligido según los hábitos intelectuales superiores equivale a los que suelen llamarse hábitos adquiridos.

Porque el sentido puede serlo no sólo de signos, sino además de símbolos. El sentido de un símbolo es su desciframiento. Y si bien los símbolos de ordinario son signos, es decir, productos señalados del arte humano o de la actividad práctica, siquiera lingüística, aun así caben todavía *símbolos meramente ideales o inteligibles*, símbolos intelectuales, cuyo desciframiento es no tanto el sentido de un signo, a saber, un significado, cuanto la verdad —la luz— de actos intelectuales más altos y, por eso, no retenidos según la índole limitada propia del inteligir tan sólo objetivante.

Y de ese modo, por involucrar las objetivaciones, aun si desbordando la detención de su intencionalidad, resulta viable aludir lingüísticamente a los temas de los hábitos más altos, por más que no sea entonces asequible un control lógico de la exposición acerca de lo inteligido según ellos.

En último término, la elevación a símbolos de los conocimientos intelectuales, por lo pronto de los objetivados, es de seguro posibilitada al ser ellos unificados de acuerdo con su exclusiva dependencia respecto del saber per-

sonal; y en tal medida, además, se les atribuye el “sentido”, como orientación del vivir, según la búsqueda por la que avanza inteligir equiparable con el ser personal humano. De esa manera el inteligir simbólico es, por cierto, una relevante “función” del logos personal⁵.

1.7. *Logos como verbo mental “concebido”*

A su vez, quizá en vista de que el logos estriba ante todo en cierta unificada expresión del conocimiento por parte del cognoscente personal, desde planteamientos filosóficos medievales y escolásticos parecería equipararse con el verbo mental (*verbum mentis*), según el que lo inteligido, en el acto de inteligirlo, se suele equiparar con un término de este acto, inmanente a él, y proferido entonces por el inteligente a manera de “dicho” o aserto interior (*verbum cordis*), que, además de “concebido” por la actividad intelectual, se toma, cuando no como cierta especie o “semejanza” mental de lo inteligido “fuera” del acto de inteligir, sí a manera de pura presencia “formal”, o sólo mental, de este término inteligido, con carácter exclusivamente intencional respecto de lo más propio, o esencial, de él, pero sin que por eso equivalga a dicho término del inteligir, aunque tampoco a la operación intelectual, ni a la potencia intelectual⁶.

Sin embargo, entender la noción de verbo mental de ese modo, es decir, como concepto “objetivo” —según suele llamarse—, conlleva, aparte de cierta “amenaza” de representacionismo en vista de la noción de especie, una superflua duplicación, pues no sólo la “inteligibilidad en acto” de lo percibido e imaginado, lograda —como indica Aristóteles— en virtud del intelecto agente, habría de ser “recibida” por el intelecto potencial o pasible, y como “impresa” en él, sino que, además, en tal medida la potencia intelectual tendría que pasar a un ulterior acto “concipiente” —concepto “subjetivo”—, según el que ese verbo mental, o concepto, se proferiría, a manera de “objeto” pensado, tanto en la intelección de indivisibles, o simple aprehensión, cuanto

5 Polo propone la noción de símbolo meramente inteligible o símbolo ideal en en el tomo II de la *Antropología trascendental* (cf. tomo II, primera parte, apartado E, y segunda parte, apartado, J, 3), y en *Nietzsche como pensador de dualidades* (Eunsa, Pamplona, 2005, capítulo 6). Las indicaciones acerca de la “función” simbólica del logos humano, sobre todo en vista de los símbolos meramente intelectuales, son una glosa a esa propuesta de Polo.

6 Al entender lo inteligido por las operaciones intelectuales, ante todo la primera, pero también la segunda, como verbo mental concebido, se ofrece una comprensión que de alguna manera sirve —la alusión al *verbum cordis* aparece ya en el hebreo bíblico— para asentir, desde la filosofía, a la noticia revelada acerca del Hijo de Dios como Logos que es Luz y Vida en el seno del Padre. Más en torno a esta noción de seguro cabe un aporte más alto de la filosofía a la teología.

en la composición y división, o juicio, si no en el raciocinio; con lo que se duplica desde luego la presunta “presencia mental” meramente formal de la realidad, a saber, como inteligible en acto y como inteligida, pero asimismo el acto de inteligir, pues no bastaría la “actualización” del intelecto potencial o, aun, pasivo, desde el agente, y haría falta además un pretendido acto “segundo” de aquél.

Y al admitir de esa manera cierta mediación de la potencia intelectual en orden al supuesto acto segundo de proferir el verbo mental, se pasa por alto que el logos sobre todo comporta una directa e inmediata dependencia del conocimiento intelectual humano con respecto a la persona cognoscente, según la que tal conocimiento, y no sólo si es objetivante, pues con mayor motivo depende de la persona el habitual, al ser unificado y apropiado en virtud de dicho depender, estriba en expresión del saber personal.

De modo que las objetivaciones intelectuales conciernen al logos o verbo de la mente humana no como si “expresaran” una previa “impresión” de la potencia intelectual, sino, más bien, en cuanto que, aun correspondiéndose con la modalidad ínfima del inteligir humano por su índole limitada, son unificadas por depender del cognoscente personal, y en esa medida quedan elevadas a la condición de sabiduría como saber propio de la persona⁷.

* * *

Al cabo, bajo la idea de *species impressa* se admite cierta pasividad en el acto de inteligir, al menos en la presunta “actualización” previa de la potencia; correlativamente, el verbo mental equiparado con el concepto objetivo, y tomado como *species expressa* a manera de término inmanente del supuesto acto segundo del intelecto, se vendría a entender como una sutil “cosa”, que en la mente habría de ser producida o “formada” y, así, “dicha”.

E incluso si el *verbum mentis*, entendido como cierta “expresión” de lo inteligido, fuera no tanto de condición fonética o gráfica cuanto meramente

7 La noción de logos como unificación de los conocimientos intelectuales por parte de la persona, y según la que esos conocimientos son proferidos como palabra personal unitaria, sólo en cierta medida podría asimilarse a la distinción neoplatónica de *lógos endiathetós* y *lógos prophorikós*, arbitrada para conciliar la unidad suprema con la inevitable pluralidad de diferencias o determinaciones en el proceso cósmico.

Más bien, de tal distinción podría seguirse tanto la que se recoge al discernir el *verbum mentis* o *cordis* del *verbum prolatum*, tanto *interius* como *exterius*, mediante signos lingüísticos, cuanto la de la *species impressa* y *expressa* de la escolástica tardía.

mental, tal expresión sólo interna de la mente no podría excluir cierta índole representacional si hubiera de seguirse de que la facultad intelectual, una vez “actualizada”, si no pasiva al menos receptivamente, por cierta presencia tan sólo formal de la “realidad” inteligida —“especie impresa”—, vendría a proferir tal forma, a saber, la de lo conocido, con carácter de propia, o apropiada, es decir, de modo activo, expresivo —“especie expresa”—.

Con lo que se da cabida a un representacionismo que debilita, o aun confunde, la genuina condición intencional de la objetivación como logro propio de las operaciones intelectuales en tanto que cifradas en luces iluminantes.

* * *

Y para no excluir, con una interpretación representacionista, la condición viviente, puramente espiritual y libre de los logros intelectivos entendidos como cierto verbo mental, por cuanto que entonces vendría a reducirse a reunión de obras de una actividad logico-lingüística, hace falta entender el conocimiento intelectual y su peculiar intencionalidad de acuerdo con la noción, no metafórica sino real, de luz y de iluminación.

2. NIVELES DEL LOGOS DE LA PERSONA HUMANA. LOGOS, LÓGICAS Y LENGUAJES

El nivel intelectual superior y primario del hombre se convierte con su ser personal y el inherente saber que le es solidario, equiparable con el hábito de sabiduría. Por eso, en tal ámbito, el logos de la persona humana es la reunión de las distintas instancias intelectivas, antes hábitos que solas operaciones objetivantes, dependientes y procedentes desde el saber personal, cifradas, en el nivel de la esencia humana, en actos intelectivos que, según su carácter de luces iluminantes, son intencionales (o que lo son de acuerdo con el distinguirse del límite propio de la ínfima iluminación perteneciente al ámbito esencial, o *límite mental*, con respecto a lo extramental).

Ese carácter del logos como unificación más que nada de los hábitos intelectuales por depender y proceder éstos de la persona humana en cuanto que ella comporta intelección de carácter sapiencial, es superior al que, si bien de sola índole lógica, compete a los objetos que conectan determinaciones o diferencias previamente objetivadas, e incluso a los que unifican las pertenecientes a distintos tipos o líneas de conectividad lógica, que son los de nivel

matemático, así como también, con mayor motivo, al de las unificaciones lógico-lingüísticas correspondientes a la pluralidad de lo objetivado⁸.

Por donde cabe distinguir al menos tres niveles del logos humano: desde luego el de los distintos tipos de conexión de conocimientos objetivados, según el que se urden las lógicas diferentes, así como, sobre ellas, la conectividad puramente formal de las nociones matemáticas; también, el logos en el que estriban las indefinidas unificaciones de lo inteligido que —sólo, por lo demás, si es objetivado— puede ser dicho a través de algún sistema de signos de carácter lógico-lingüístico; mas, ante todo, es logos de la persona humana el unificarse los conocimientos intelectuales debido a que dependen de la persona cognoscente al proceder desde su saber, según lo que son apropiados por ella, y en consecuencia la expresan.

Con lo que de entrada se evita confundir el logos humano con una supuesta expresión meramente mental de las objetivaciones intelectuales (ulterior, además, a una inviable “impresión” de la potencia intelectual), tanto como reducirlo a algún tipo de racionalidad lógica o a lenguaje; pero, más aún, se destaca que, sin ser el logos una actividad intelectual distinta de las que unifica, y ni siquiera de aquella desde la que son unificadas, o que hubiese de servir como vínculo entre la persona y sus conocimientos intelectuales, equivale más bien a la dependencia exclusiva de esas intelecciones con respecto a la persona, según lo que son unificadas y, de ese modo, apropiadas por ésta como saber suyo, así como *matizadas*, e *innovadas*, por quedar entonces elevadas al carácter de palabra personal, es decir, asumidas unificadamente como el saber propio que esa persona dice o expresa en, y desde, la amplitud íntima de su ser intelectual; y unificación, la del logos, por la que se conjunta desde luego cualquier pluralidad de inteligidos objetivados —que según su índole objetual son consignables en alguna estructura lógico-lingüística—, así como, en un nivel más alto, la plural actividad intelectual que, pues avanza según hábitos intelectuales, intrínsecamente desborda la índole peculiar de las objetivaciones, y cuya versión lingüística siempre por eso resulta insuficiente, aun si, de otra parte, permite asumir el conocimiento objetivante con valor simbólico respecto de los niveles superiores del inteligir habitual.

8 Por lo demás, el propio Aristóteles insinúa, al comienzo del libro sexto de la *Ética nicomaquea*, que el *noeîn* puede llevarse a cabo en ciertos niveles superiores, correspondientes sobre todo a la *sophía*, en los que no comportaría *lógos*, al menos no como discurso, e incluso no como lógica ni como lenguaje.

* * *

Así pues, se pasaría por alto el carácter estrictamente intelectual y, así, espiritual, del logos de la persona humana, si las instancias intelectivas que activamente unifica se entienden tan sólo como objetividades; y, más todavía, si a éstas, a su vez, se atribuye índole representacional, como si fueran sutiles “reproducciones” o “copias”, aun si exclusivamente mentales, del término inteligido.

De ahí que, por lo pronto, se precise un esclarecimiento acerca de la noción de intencionalidad intelectual, como *remisión pura* a lo inteligido, sin otro “soporte” real que el acto intelectual, esto es, sin admitir “términos”, ni “mediaciones” inmanentes a ese acto, y, menos, que tuvieran carácter representativo respecto de un término exterior a él o, al cabo, como si los objetos pensados hubieran de tomarse en calidad de “cosas” intrínsecas a la actividad de inteligir, aun si puramente “formales” o inmateriales.

Tal malentendido se supera mostrando de qué manera la intelección es con propiedad luciente e iluminante, y no apenas por comparación; el inteligir es luz realmente, y no sin más por metáfora.

CAPÍTULO II

LOGOS “PREDICAMENTAL” EN LA INTELECCIÓN DE LA REALIDAD EXTRAMENTAL

El logos, tanto como los diversos tipos de racionalidad y de lógica, no menos que los multiformes sistemas lingüísticos propiamente formales, pertenecen exclusivamente a la realidad intelectual, y en modo alguno a la extramental¹.

Aun así, el nivel inferior del logos humano, que unifica el plural inteligir objetivante —único éste, por lo demás, que en atención a la constancia y mis-midad de su índole presencial limitada, en tanto que invariante, admite propiamente conexiones lógicas y ajustada versión lingüística—, es logos predicamental puesto que la intelección que acontece objetivamente comienza con la operación abstractiva, que asume, y en cierta medida unifica, la variada y variante intencionalidad del sentir, de manera que ante todo versa sobre la realidad física, en lo más alto de la cual, a saber, en las naturalezas, sobre todo orgánicas, *ocurre* propiamente la distinción según categorías, objetivada por lo pronto según la lógica de los predicamentos.

De ahí que en este capítulo se estudie el logos del inteligir objetivante, que compete, incluso más que a otras lógicas, ante todo a las que conectan objetivaciones matemáticas, en las que, paralelamente, se cumple el nivel ínfimo del logos de la persona humana.

Además, puesto que el logos matemático de entrada versa sobre la realidad física, aun si puede aplicarse a la realidad humana, es logos predicamental, por más que con mayor motivo lo sea el hábito de ciencia².

1 “Extramental” denota de entrada la realidad carente de intelección o de luz, y, por tanto sin “mente”, es decir, la realidad “amental”, pero podría indicar también cualquier inteligido en cuanto que acaece “fuera” de la actividad intelectual o de la presencia mental según la luz iluminante que existe entonces “en” la mente, aun si se trata de otro ser o actividad mental, es decir, aquello que es término conocido de acuerdo con la presencia de una luz iluminante en la mente.

2 En el Curso de doctorado acerca del logos predicamental Leonardo Polo se ocupa del orden de las concausalidades, equivalente a la esencia extramental, mas también del método filosófico para conocerla en su estricta condición física; conocimiento que, en su cima, se corresponde, a

1. LÓGICAS DISTINTAS SEGÚN LAS LÍNEAS CONECTIVAS ENTRE OBJETIVACIONES INTELECTUALES, Y SU UNIFICACIÓN EN LAS NOCIONES MATEMÁTICAS

Al logos que unifica el plural inteligir objetivante, es decir, el inteligir por el que los logros intelectivos son limitados, constantes y mismos, y por eso ínfimos, compete índole lógica de entrada por el carácter conectivo que le compete en cuanto que une precisamente objetivaciones, según lo que es también de índole constante y misma, u objetivada.

El carácter conectivo de las objetivaciones lógicas posibilita, ulteriormente, la discursividad en la atención intelectual, por la que, una vez obtenidos los diferentes inteligidos objetivados, se “pasa”, o procede, de unos a otros, a la vista de ciertas reglas formales del discurso.

Son de carácter lógico, o conectivas, por lo pronto, las objetivaciones de las dos divergentes *líneas* a través de las que se *prosigue* (y no siempre, ni de suyo, con transcurso temporal) el inicio del inteligir objetivante según el abstraer, operación con la que a su vez se asume y se recibe, elevándola al nivel intelectual, la intencionalidad del conocimiento sensitivo³.

En virtud de la operación intelectual de abstraer, que se conjuga con el sentir —cuyas peculiares diferencias temporales *articula en presencia*⁴—, di-

manera de *balance*, con el hábito de ciencia, al que por eso compete carácter de logos predicamental.

Sin embargo, en ese breve Curso no se llega a tratar acerca del logos que según las nociones matemáticas versa objetivada y, además, con carácter de hipótesis, sobre las realidades que integran dicha esencia, en tanto que cifrada en una jerarquía de concausalidades, o, más precisamente, sobre la “proporción” o “medida” según la que se *con-tienen* entre sí las causas en tanto que lo son *ad invicem* en las distintas concausalidades, y que, por eso, puede tomarse como un “cuasi-logos” de condición estrictamente física.

3 Por abstracción intelectual cabe entender, en sentido amplio, el abstraerse respecto de los intereses prácticos o pragmáticos para dedicarse a sólo conocer. En esta medida, el entero inteligir teórico es abstracto.

Asimismo cabe entender la abstracción en cuanto que los niveles más altos del inteligir objetivante se desprenden progresivamente del correlato sensible de las objetivaciones precedentes y, al cabo, de la conversión de la inicial sobre la sensibilidad, hasta desasirse por completo de ésta según los objetos matemáticos, que en ese sentido serían netamente abstractos.

Sin embargo, aquí por acto abstractivo se entiende, de acuerdo con la tradición clásica en el aristotelismo, la primera operación intelectual objetivante, que no se lleva a cabo sin involucrar el sentir, pero sin reducirse a la concreción del término de intencionalidad de éste.

4 Las diferencias temporales sentidas conciernen ante todo a modalidades de conciencia sensible, según la que no sólo se siente que se siente (lo que a veces Polo llama también “percepción”), sino además que se ha sentido (memoria) o que se sentirá (expectativa). La articulación presencial equivalente a la objetivación intelectual incoativa, o abstracta, reúne esas diferencias de

rectamente se obtiene una *determinación* unitaria o entera, o con carácter de “lo”, que incluso abarcando una complejidad de diferencias, carece de carácter conectivo tanto en su “interior” cuanto respecto de otras, y es por eso *alógica* o, mejor, *prelógica*, aun si admite versión lingüística según nombres; y según nombres inescindiblemente articulados con cierta índole verbal inteligida por el hábito correspondiente al nivel abstractivo, pues, en atención a que iluminan las operaciones objetivantes, los hábitos intelectuales son adquiridos, de modo que, siendo luces iluminantes más altas que ellas, *manifiestan* la condición prioritaria y, por ende, “actuosa”, de las operaciones⁵.

Y es preciso manifestar la peculiar condición actuosa de las operaciones objetivantes, a saber, por la que de inmediato comportan la “obtención” de las objetivaciones, es decir, de las luces iluminantes limitadas, en vista de que sólo éstas son destacadas, mientras tales actos operativos se *ocultan*. Las operaciones intelectuales objetivantes se ocultan en cuanto que tan sólo ponen de “manifiesto” las objetivaciones, esto es, el lucir e iluminar retenido y mantenido constante y el mismo; y sólo destacan la objetivación debido a que como actos coinciden apenas con su fin, por lo que en modo alguno se manifiesta la condición actuosa del lucir, así como, tampoco, el límite de este lucir iluminante, es decir, la índole limitada de la presencia mental⁶.

En virtud de la luz iluminante que es el hábito por el que la operación abstractiva queda manifiesta, el logro intelectual de esta operación, que es la noción de “lo”, o la *determinación directa*, y que se debe no sin más a que en ese acto operativo se conjugan el inteligir con el sentir, es articulado, y de acuerdo con la inmediata obtención —o *ya*— de la iluminación en la que se cifra tal objeto pensado, con la manifiesta condición como actualidad presencial de ese acto operativo, con la que es correlativa la índole limitada de la presencia mental en cuanto que cifrada en iluminación constante y misma. De

acuerdo con la actualidad, es decir, “abriéndose” a la consideración del *tiempo entero*, concierne a su término de intencionalidad, sin distinción de fases temporales, pero sin excluirlas.

- 5 Cabe sugerir que la primera noción intelectual objetivada, o *nóema* incoativo, equivale a cierta preparación del logos, antes que por reunir las diferencias del conocimiento sensible, más bien porque *guarda implícitas* las diferencias que luego se disciernen no sólo según el logos declarativo, con el que Aristóteles describe la estructura formal de la predicación, sino, sobre todo, de acuerdo con la *explicitación* de las distinciones reales, según las concausalidades físicas, a través de un *contraste* de la “primariedad” que compete a los actos intelectivos por comensurarse con ellos las objetivaciones, desde luego las predicativas, con la inferior, y por eso compleja, primariedad de las concausas físicas.
- 6 De ese modo se excluye que el acto operativo sea reflexivo de acuerdo con cierta re-versión. Ningún acto real, mucho menos intelectual, es reversivo, pues estriba sin más en avance, y, si es acto intelectual, en avance intrínsecamente dual, por lo que luciente o transparente, y, así, consciente sin necesidad de volver atrás o sobre sí.

este modo el hábito abstractivo comporta la articulación nominal-verbal de la determinación directa.

Por lo demás, la presencia mental limitada de las objetivaciones es mantenida constante en las operaciones objetivantes que prosiguen la inicial. De donde incluso si la pluralidad de lo objetivamente inteligido según la operación de abstraer siempre es proseguible a través de ulteriores objetos pensados, éstos no incrementan el conocimiento en torno a lo *supuesto* según los previos, pues o bien los conectan entre sí, o bien disciernen, asimismo conectándola, la *diferencia interna* de cada uno, pero sin ganancia intrínseca en lo que se ha inteligido según esas objetivaciones conectadas, de modo que el aporte cognoscitivo de tal prosecución es exclusivamente el conectivo, asimismo objetivado, de índole lógica o, al cabo, tan sólo combinatoria, de tales objetivaciones presupuestas, y, así, no menos constante y misma que ellas.

A la par, en cuanto que de diversa manera conectan objetivaciones, las ulteriores, con carácter de conexiones lógicas, son intencionales sobre aquéllas, y no directamente sobre lo real; por su parte, lo real, como tema de las objetivaciones incoativas o inmediatas, que de ninguna manera puede suponerse invariante como ellas, ni siquiera cuando se trata de la realidad mental o intelectiva, que, de otro lado, no es tema de la abstracción.

En definitiva, al proseguir el abstraer se objetivan los conectivos lógicos entre objetivaciones precedentes, desde luego diferentes de éstas, pero sin que se les añada aclaración intrínseca alguna, tampoco al ser la pluralidad de conexiones sistematizable, aun si nunca de manera conclusiva, pues cabe extenderla indefinidamente.

* * *

Las dos líneas a través de las que se prosigue el inteligir objetivante incoativo son la *generalización*, con miras a abarcar la irrestrictamente ampliable *posibilidad de objetivar*, que por eso es indefinida, y la línea *propiamente racional*, en orden a tematizar la *principlalidad real* a la que remite lo inicialmente objetivado; línea que, no obstante, solamente se prosigue según tres operaciones, el concebir, el juzgar y el *fundamentar*.

Las *ideas generales* equivalen, como objetivaciones lógicas, a determinaciones *parcialmente indeterminadas*, obtenidas por *negación* de diferencias, respecto de una pluralidad de objetivaciones previas, de entrada los abs-

tractos, que entonces resultan conectados como *determinaciones segundas*, o en calidad de *casos* particulares, o singulares, de lo general.

Mientras que en la línea operativa de prosecución propiamente racional cabe lograr no sin más objetivaciones, sino, con prelación con respecto a ellas, y en virtud de la manifestación habitual de la operación como actualidad presencial y de su índole limitada, un *encuentro*, por *contraste* o *pugna*, de la condición peculiar de ese acto operativo, con la compleja principiación extramental. Aun así, al *compensar* esa pugna, se obtienen las objetivaciones racionales.

Las objetivaciones de primer nivel en la prosecución racional, que son los conceptos universales objetivos, conectan una determinación *entera* con una pluralidad; por su parte, los juicios objetivos, que siguen a los conceptos, conectan, “dentro” de una determinación asimismo entera, la pluralidad de sus diferencias; y según la tercera operación racional se tematiza el fundamento real de esa plural y diversa “conectabilidad”, de nivel tanto conceptual cuanto judicativo, que se averigua a partir de la complejidad diferencial objetivada en los abstractos, aun si en éstos indiscernidamente.

Una vez obtenidas objetivaciones de distintos niveles en las dos líneas, cabe discurrir a través de ellas, deductiva o inductivamente, esto es, ascendiendo o descendiendo. Tal discursividad se corresponde con el logos humano de carácter lógico, que, por lo pronto, difiere según la generalización y según la *fundamentación*. Cabe llamar *lógica demostrativa*, a la segunda, mientras que *lógica extensional* o de “clases” a la generalizante; a su vez, más propiamente racional es aquella que ésta, al menos en cuanto que fundamentar más que generalizar apunta a la razón como porqué.

* * *

Por su parte, el carácter lógico, o conectivo de objetivaciones, del logos humano se cumple de manera más neta en las nociones matemáticas, conmensuradas con los actos de inteligir objetivante según los que son unificadas la lógica de los conectivos de la línea estrictamente racional con la de los de la generalizante, es decir, actos intelectuales operativos según los que se objetivan unificaciones, con las ideas generales, de los objetos de las operaciones propiamente racionales, en una primera fase, del concebir, y, luego, del juzgar, aunque entonces a través de las objetivaciones unificantes logradas en el nivel previo.

De ese modo se objetivan, primero, los *números*, al unificar con las ideas generales los conceptos objetivados, y, luego, las *funciones* (y *estructuras* de funciones), por unificación, a través de los números, de los juicios objetivados con las generalizaciones⁷.

El logos correspondiente a las nociones matemáticas, es decir, a los números —u objetos *conceptoides*— y a las funciones —*judicoides*—, es el más *exacto* o *preciso* de los de carácter lógico o conectivo, pues se cifra en una forma de conexión tan sólo *relacional*, o sin relatos determinados, y que, además, se consume, por así decir, en un único “plano” objetual, mas no por eso autorreferente, ya que es tan intencional como las otras objetivaciones, si bien de manera *hipotética* y, en esa medida, “libre” de poderse *aplicar* a otras objetivaciones y, a través de éstas, a sus distintos términos de intencionalidad, aun sin referente en la percepción sensible ni en las estructuras formales imaginadas, tanto espaciales como temporales.

Por tanto, el logos matemático es, si no la más alta, desde luego la más unificante de las unificaciones de carácter lógico, a saber, de las que estriban en plural y siempre abierta conexión de objetivaciones intelectuales, pues unifica incluso las lógicas de la discursividad por la que se procede a través de los distintos niveles en las dos divergentes líneas del inteligir objetivante que prosiguen la abstracción.

Con todo, no es viable una noción matemática que unifique con la línea generalizante, a través de las funciones, la tercera operación racional, cuyo tema es el *fundamento*, pues, de un lado, la objetivación de éste resulta *oscilante* según los diferentes principios primeros de la lógica racional, o *axiomas lógicos*, y porque, de otro, generalizar es indefinido, de modo que su más alto nivel es problemático, o equivale sin más a pregunta⁸.

De donde las posibles diversas lógicas discursivas a través de nociones matemáticas, si bien de mayor rendimiento unificante, son inferiores a la lógica de la línea propiamente racional de proseguir la abstracción, ya que carecen de tercer nivel objetivante y, por eso, de fundamentación.

7 Un esbozo de la cuestión sobre el logos matemático puede verse en el primer apartado de la Introducción del tomo IV-1 del *Curso de teoría del conocimiento*, pp. 70-87) y en el 2. B de la Lección quinta del segundo volumen de ese tomo (IV-2, pp. 182-198). (Aunque el tomo IV del *Curso de teoría del conocimiento* ha sido publicado posteriormente en un solo volumen, se cita la primera edición, que consta de dos).

8 Polo sostiene que una presunta culminación de la filosofía en el preguntar, como la propuesta por Heidegger, todavía se debe al incontrolado predominio, en la época moderna, de la lógica generalizante.

Al cabo, pues, mediante la unificación intelectual que conjuga las líneas proscutivas del plural inteligir según objetivaciones, iniciado al abstraer, se pone en claro qué tipo de nociones intelectuales son los objetos matemáticos, a los que, además, compete una destacada modalidad del logos humano. Por lo pronto, el valor unificante de las objetivaciones matemáticas es más estrecho que el de las lógicas de fundamentación y generalizante, aun si carece de nivel fundamentante; pero es, con todo, inferior desde luego al logos personal unificante de los hábitos intelectuales superiores, e incluso al logos con el que cabe equiparar el hábito de ciencia, que es compatible con la intelección del ser principal según el hábito de *intellectus*.

* * *

La propuesta de Polo en torno a las nociones matemáticas como unificación de las objetivaciones de las dos líneas que prosiguen el inteligir operativo inicial, el acto de abstraer, permite aclarar en gran medida el estatuto gnoseológico de los números y de las funciones, así como la de su aparente carácter puramente *a priori*, que más bien se corresponde con su índole puramente formal, y por entero separada del conocimiento sensible.

Paralelamente, a la vista de la diversidad de objetivaciones y de líneas de conexión entre ellas, o lógicas, en las que en alguna medida vale la noción de logos, de entrada se amplía, incluso con respecto a la pluralidad de operaciones objetivantes, el elenco de actos intelectuales tradicionalmente considerados en teoría del conocimiento, a saber, aprehensión de lo simple, juicio y raciocinio, pues de entrada se descubre que respecto de la operación objetivante inicial, o de abstraer, en tanto que conjugada con el sentir, es preciso distinguir la doble línea de proseguirla: por un lado a través de la obtención de ideas generales, según las que se explora la amplitud irrestricta de la *posibilidad o potencia de objetivar*, mientras que, por otro, a través de nociones propiamente racionales, al menos del concepto y del juicio, según las que se tematiza la compleja principialidad física; líneas distintas de operaciones, estas dos, de las que a su vez se distingue su unificación de acuerdo con la línea proscutiva propia de las nociones matemáticas.

Además, a la vista de que el logos humano no sólo conecta el plural inteligir objetivante u operativo, pues con mayor motivo comporta la unificación de los hábitos intelectuales, que son asimismo plurales y jerárquicos, el elenco de los actos intelectivos se expande todavía más de acuerdo con los hábitos adquiridos, siquiera el hábito conceptual y el judicativo, que serían reu-

nidos, cabe sugerir, en el de ciencia, y de acuerdo con los hábitos que además cabe calificar como *innatos* o bien *nativos*, entrevistados en la tradición de los aristotélicos, el de sabiduría y el de *sindéresis*, así como el de intelecto.

2. INTELECCIÓN DE LAS CONCAUSALIDADES FÍSICAS EN VIRTUD DE LOS HÁBITOS INTELECTUALES ADQUIRIDOS

Según los hábitos intelectuales adquiridos, en tanto que estriban en luces iluminantes por las que crece la iluminación que, procediendo desde el hábito innato de sabiduría, desciende en la esencia humana a partir del hábito nativo de *sindéresis*, se pone de manifiesto la actualidad presencial, esto es, la peculiar condición como acto, de índole limitada, de las operaciones objetivantes, por lo pronto de la de abstraer, la que para acontecer depende a su vez de la iluminación que, partiendo de la *sindéresis*, “recae” sobre el conocimiento sensible y lo eleva a lucir o transparecer.

Luego al ser los hábitos adquiridos un tipo de iluminación más alto que la de las operaciones objetivantes, de entrada *desocultan* en éstas, a la par con la condición actuosa que les compete, la índole limitada de la presencia mental.

Más tales hábitos asimismo manifiestan la *insuficiencia* del inteligir objetivante, ya en el nivel incoativo de la abstracción, tanto para abarcar su tema con relación al de las demás objetivaciones abstractas, cuanto para discernirlo en cada una. Y a la vista de esa doble insuficiencia en cuanto a la aclaración temática, de acuerdo con las dos distintas líneas correspondientes, aquel comienzo se prosigue en los ulteriores niveles de objetivación.

Con todo, en la línea prosecutiva generalizante, más que un desocultamiento de la presencia mental y de su índole limitada en el inteligir objetivante, tiene lugar la sola manifestación de la insuficiencia de la idea general para colmar o “saturar” la indefinida e indeterminada amplitud de la posibilidad o “potencia” de objetivaciones, según lo que, de acuerdo con la operación ulterior, apenas sobreviene una *variación de acto*, por la que se objetiva una idea más general o más indeterminada, que, a su vez, se determina de acuerdo con las inferiores, tomadas entonces como casos particulares de ella.

De donde, en rigor, en esa línea de prosecución no se adquieren hábitos intelectuales, pues no se mantiene manifiesto el acto operativo en su condición presencial, o de luz iluminante, limitada; los hábitos adquiridos sólo tienen lugar en la línea propiamente racional.

Y las operaciones de esa línea de prosecución son propiamente racionales en vista de la diferencia interna que según sus objetivaciones es tematizada,

por cuanto que a su través se investiga el porqué de la determinación del tema inteligido, es decir, su condición como “primalidad” real; en cambio, mediante la línea de prosecución generalizante se tematiza tan sólo la ampliable posibilidad de objetivaciones o determinaciones diferentes, de modo que lo más alto en esta línea es el preguntar, puesto que siempre cabe una más abarcante generalización.

Además, y no menos en virtud de la luz iluminante que parte de la sindéresis, en las dos líneas de prosecución se supera el primer nivel manifestativo y declarativo de la insuficiencia del inteligir objetual, según lo que en la generalizante cabe proseguir indefinidamente, mientras que en la racional, en virtud de hábitos adquiridos, que manifiestan la insuficiencia de las operaciones precedentes, se posibilita declarar esa nueva insuficiencia según operaciones ulteriores.

2.1. *Pugna o contraste de las operaciones propiamente racionales en virtud de los hábitos intelectuales adquiridos*

Las operaciones de la línea racional de proseguir el inteligir abstractivo no son de antemano objetivantes, pues, en virtud de la manifestación habitual de la índole limitada de su condición de prioridad, o de acto, que les compete, de entrada son congruentes no ya con lo objetivado del tema, sino, aunque por cierta distinción, con un discernimiento, o *explicitación* —y, en cierta manera, con respecto al término de intencionalidad del abstracto (aun si no según su conversión al conocimiento sensible)—, de los principios físicos, o causas, en *concausalidades*, es decir, co-principiando, que integran la esencia extramental.

Porque en virtud de los hábitos adquiridos, que iluminan las operaciones objetivantes en tanto que éstas se ocultan al presentar los objetos, se posibilita conducir estas operaciones “guardando” la manifestación de su limitada condición presencial y, por eso, sin que se conmensuren con objetos intencionales, o como “despojadas” o de ellos. De modo que las operaciones racionales, antes que intelección objetivada de su tema, comportan un estricto acceso a él como realidad física, a saber, explicitando la *complejidad principal* según la que esta realidad es “actuosa” o, más propiamente, dinámica.

Dicho acceso a la realidad física en su condición estrictamente extramental se lleva a cabo a través de un *contraste* de la manifestada prioridad que respecto de la objetivación, aunque “despojada” de ella, es la operación objetivante, y en tanto que de ese modo ésta sola es suficiente, es decir, según

la unicidad, mismidad y constancia que le corresponden como presencia mental limitada, con la inferior condición primaria de los principios físicos, en tanto que son reales sólo en co-principiación. De modo que cabe entender tal contraste como cierto “cotejo” o *pugna* de esa condición limitada de la presencia mental, que en virtud de los hábitos adquiridos se pone de manifiesto en las operaciones objetivantes, con la condición *inactual* de los principios físicos; pugna según la que se averigua, mas sin iluminarlos ni, menos, objetivándolos, cuanto a estos principios compete de inferior respecto de la presencia mental, incluso limitada, por lo pronto, su complejidad co-principial tanto como su ineludible diversidad y variación.

De esa manera, las nociones logradas en la prosecución propiamente racional del inteligir abstractivo, de entrada en el concebir y en el juzgar, no se cifran tan sólo ni de entrada en objetivaciones, a no ser cuando en estos actos operativos se *compensa* la pugna de la limitada presencia mental con lo distinto, por inferior, a ella; pugna que se lleva a cabo si, en virtud del hábito, se guarda la manifestación de la índole de límite de la presencialidad en tales actos operativos, y según la que se inteligen, explicitándolas, las concausalidades, es decir, las distintas realidades físicas que, en último término, son el tema del inteligir objetivante iniciado al abstraer, también porque entonces se asume la intencionalidad de lo sentido.

Por tanto, a través de las operaciones racionales, conducidas en pugna o contraste desde la iluminación habitual que guarda manifiesta su limitada condición presencial, se inteligen las concausalidades sin obtener objetivaciones que la iluminen, o que de ese modo sean intencionales sobre ellas; y concausalidades que son, por eso, inteligidas de acuerdo con la condición propiamente física del *ocurrir* co-principial, o *concurrir*, de las causas, es decir, en cuanto que ninguna modalidad de principiación física *adelanta* la presencia mental propia del inteligir objetivante, aun si limitada, de manera que en modo alguno “llega” hasta la unicidad, mismidad y constancia de las objetivaciones: cualquier principio físico, por inactual, y porque, consiguientemente, no ocurre aislado de los otros, es inferior a la presencia mental aun si es limitada.

De otra parte, a través de la línea de prosecución racional se explicitan concausalidades no sólo según las operaciones objetivantes, en virtud de la pugna del límite de la presencia mental desocultado en ellas por los hábitos adquiridos, sino, también, según estos hábitos, por los que tanto se manifiestan las operaciones racionales cuanto asimismo se *manifiestan implícitos*, equivalentes a su vez a concausalidades, si bien superiores a las explicitadas

según las operaciones del respectivo nivel, a las que, por otra parte, esos implícitos manifiestos vinculan entre sí, aunque también de manera variante, carente de constancia y mismidad.

Al cabo, las concausalidades equivalen a una variante complejidad de principios físicos distintos, y a su vez variantes, por lo que su ocurrir carece de actualidad, o es “en” movimiento, en vista de que ninguna de ellas, ni siquiera la concausalidad entera o completa, arriba a la coincidencia de su condición actuosa —o, en rigor, dinámica—, con la culminación que le compete, como es característico del inteligir objetivante según la limitada presencia mental.

* * *

Por consiguiente, resulta imposible objetivar las causas en su ocurrir concausal, pues bajo esta condición, propiamente física, y que es la sola en la que son ellas reales, carecen de la índole constante y misma de las objetivaciones intelectuales: nunca concausan de la “misma” manera, ni en “medida” constante, ni bajo una “única” modalidad; objetivar las causas en concausalidad equivaldría a elevarlas a un nivel de realidad más alto, el de la operación intelectual objetivante, según la presencia mental limitada, y, así, omitiendo su estricta condición real, inferior a la de la actualidad presencial, a saber, plural, diversa, variante, compleja e inactual.

Al cabo, pues, el orden de las concausalidades —o, en sentido amplio, el orden predicamental—, en su condición propiamente extramental, no admitir ser inteligido según objetivaciones, ni siquiera a través del conjugarse de la primera operación objetivante con el conocimiento sensitivo; ni tampoco es accesible en su estricta realidad mediante una logificación “global”. Más bien, ese orden real sólo se entiende en su condición física cuando, al manifestar la índole presencial limitada de las correspondientes operaciones racionales, se elude el conmensurarse de ellas con las objetivaciones, según lo que las causas son discernidas o explicitadas en concausalidades, al ser habitualmente desocultada la condición de prioridad real del acto intelectual operativo respecto del objeto conmensurado, a través de la pugna por la que esa condición prioritaria del acto, en cuanto que coincidente con su fin, se contrasta con el principiar, carente de culminación, que son esas causas.

Sólo en esa medida se entienden dichas causas tal como son en su realidad física, es decir, en tanto que, siendo principios carentes de culminación, y se-

gún lo que, paralelamente, carecen de unicidad y de mismidad, de constancia, son co-principales, equivalen a prioridades inferiores, y no sin más distintas, con respecto a la activa o actuosa coincidencia de la operación con su fin, o del carácter intrínsecamente dual según el que a esa coincidencia, cifrada entonces en objetivación, compete carácter de limitada presencia mental, o de limitada luz iluminante y, así, intencional.

De ese modo la inferioridad de las causas respecto de la presencia mental limitada como actualidad se equipara con la estricta condición extramental de ellas, esto es, con su ocurrir tan sólo concurriendo como concausas en concausalidades distintas, a saber, diversas y variantes, y, por eso, carentes de la unicidad, constancia y mismidad de la limitada presencia mental propia exclusivamente de las objetivaciones intelectuales.

Luego no es lo mismo ser causa formal, material o eficiente en concausalidades distintas; y tampoco en cualquiera de éstas concausan dichas causas de manera invariante, aun si, precisamente a través de las nociones matemáticas, sea viable hipotetizar la *co-proporción* de acuerdo con la que las concausas concurren en concausalidades distinguibles, y que, en esa medida, puede tomarse como cierta “razón” o logos —o, mejor, *cuasi-logos*— de las concausalidades, esto es, como su definición.

Por tanto, en la línea de la prosecución propiamente racional del inteligir abstractivo, al menos en los dos primeros niveles, si al ser iluminada la peculiar condición prioritaria de las operaciones intelectivas objetivantes, equivalente a su condición presencial o de luz iluminante, aun si limitada, o en tanto que acto como actualidad, se *guarda* el quedar ellas manifiestas y, por eso, sin obtener objetivaciones; es decir, si debido a la iluminación habitual las operaciones objetivantes racionales se llevan adelante sin perder la manifestación de su índole limitadamente presencial, en esa medida, por pugna o contraste, se explicitan las concausalidades físicas, que son entonces inteligidas, sin ser objetivadas, al distinguirse respecto de ellas la actualidad presencial manifestada como límite mental.

2.2. *Explicitación conceptual y judicativa de concausalidades*

Así pues, la iluminación de nivel esencial por la que, en descenso desde la sabiduría y a partir de la sindéresis, se *suscita* el crecimiento de la esencia de la persona humana a través por lo pronto de hábitos intelectuales adquiridos, comporta la manifestación de la condición actuosa, luciente e iluminante, por intrínsecamente dual, del inteligir objetivante abstractivo y de las operaciones

de las distintas líneas que lo prosiguen, así como de su índole limitada; es decir, comporta, respecto de cualquier nivel de objetivaciones, la manifestación de la limitación de la presencia mental (límite que, por lo demás, y en esa medida, es “frontera” entre la esencia humana y la extramental).

En virtud de esa creciente iluminación en la que estriban los hábitos adquiridos se manifiesta a su vez la insuficiencia de la operación objetivante en cuanto a su “rendimiento” cognoscitivo, según lo que cabe *declarar* tal insuficiencia. La *declaración de insuficiencia* equivale a una nueva operación objetivante, de nivel superior.

De ese modo, la iluminación o presencia mental de carácter objetual resulta *matizada* según las jerárquicamente distintas declaraciones de insuficiencia que es viable llevar a cabo cuando se manifiesta su índole limitada mediante hábitos, a su vez distintos, y que asimismo estriban en cierta matización de la creciente luz iluminante esencial.

Además, cuando se manifiesta la índole limitada de la condición de “primeridad” real iluminante o presencial que es cada operación racional, y por eso sin destacar la objetivación con la que ella puede conmensurarse, por lo que pugna con respecto a un nivel correspondiente de concausalidades físicas, así explicitadas, entonces la iluminación manifestante —que no sólo es guardada, sino que además crece— es la del hábito adquirido que a su vez ha posibilitado esa operación.

En cambio, para manifestar la insuficiencia de dicha operación, incluso al pugnar o contrastarse respecto de concausalidades, se ha de *compensar* la pugna de manera tal que la operación, ocultándose, redunde en objetivación. Y cuando, compensada la pugna, la operación redunde en objetivación, un nuevo hábito adquirido manifiesta el límite de la presencia mental en ella, tanto como la peculiar insuficiencia explicitante de esa operación para discernir la complejidad de su tema, lo que posibilita una ulterior operación en pugna y, con ello, la explicitación de un nivel superior de concausalidades.

* * *

De entrada, con la manifestación de la doble insuficiencia del objeto abstracto, el hábito abstractivo posibilita las dos divergentes líneas de operaciones que prosiguen la inicial: una generalizante, en la que se declara la insuficiencia de cualquier abstracto con respecto a la pluralidad de abstractos, es decir, la “razón” de por qué el abstracto en cuestión no es la única deter-

minación directamente obtenida; y, otra, en la que se declara la insuficiencia del abstracto con respecto a su *diferencia interna*, es decir, la razón —propia-mente dicha— de por qué un abstracto, siendo una entera determinación compleja, no la discierne; diferencia ésta, indiscernida, que remite, *guardán-dola implícita*, a una distinción y complejidad de principios reales.

En tal línea procesativa la primera declaración de insuficiencia equivale a la operación conceptual, o *universalizante*, según la que inicialmente se explicita la coprincipiación de causa formal, en calidad de distinción real entera, o “interna”, esto es, de cierto *uno*, y causa material, por la que ese uno entero ocurre *en muchos*, es decir, en calidad de universal, o de *unum in multis*, real —antes que lógico o lingüístico—, pues sin ocurrir en muchos esa distinción interna no existiría.

A su vez, en tanto que esos muchos en los que el uno no son simultáneos, pues de lo contrario quedarían objetivados, se explicita otra concausalidad desde luego de causa formal y causa material, mas también con causa eficiente. Esta concausalidad triple es el movimiento continuo, no menos plural, y extrínseco con respecto a la sola bicausalidad hilemórfica, la que por eso es sustancia, uniplural, carente no obstante de naturaleza, e inestable en cuanto a su determinación.

La realidad física explicitada en el concepto es la “alternancia” de sustancia “elemental” uni-plural, mas no simultánea o según co-actualidad de los muchos, y movimientos continuos plurales, tampoco coactuales, ni seriados, (en la que, de un lado, lo sustancial es, por así decir, “efecto”, y no “causa”, de lo cinético, y, de otro, cada una de las distintas sustancias elementales es uni-plural, o sólo en muchos⁹).

A la par, la distinción entre esas sustancias “mínimas”, según la causa formal, o distinción real intrínseca, de cada una, que cabe llamar *taleidad*, en modo alguno se presupone¹⁰, sino que depende de la distinción y vicisitud de los movimientos continuos, los que, por lo demás, *no faltan* en virtud de otro movimiento superior a ellos, y extrínseco, mas no continuo (y por eso sin

9 Cabe sugerir que en la físico-matemática la alternancia de movimiento y sustancia en los explícitos conceptuales es hipotetizada, por ejemplo, según la complementariedad, y antes que de partícula y onda, que correspondería a los niveles más bajos de la explicitación judicial, de distintos tipos de energías “elementales”, a las que suelen asociarse “partículas” inestables, desde luego de acuerdo con la inevitable pluralidad estadística de “grandes números”.

10 La índole entera de los “unos” que ocurren en muchos no simultáneos en virtud de los movimientos continuos puede ser el correlato de la noción físico-matemática de *quantums* de energía, que admitirían, por eso, distinción, aun si no todavía hipotetizada. De donde esos unos, antes que taleidades, serían “tantidades”.

comienzo ni cese), correspondiente a una peculiar concausalidad en la que la causa formal es *mediación* de la causa final¹¹.

En tanto que depende de un movimiento superior según el que la causalidad final es *mediada*, y por eso sin perder la dependencia de esta causa, la pluralidad de los movimientos y sustancias “elementales” puede acarrear una incesante “mutación” de sus causas formales (o taleidades), debido a la incesante “restauración” de movimientos continuos distintos, que pueden, si cabe, entreverarse sin conjuntarse (cierta conjunción de sustancias y de movimientos continuos de distintas taleidades compete al nivel superior de concausalidades). En cierta medida, cualquier taleidad puede ser cualquier otra; que sea la que es (o la que era) es apenas contingente —en sentido físico, no modal—; en este nivel sólo es necesario que no falten taleidades, no que sean “tales” o “cuales”¹².

* * *

De modo que la distinción real de principios a la que según su diferencia interna remiten las objetivaciones en tanto que se prosigue el abstraer a través de la línea de prosecución propiamente racional, no se detiene en la explicitación conceptual, en la que se comienza a averiguar esa intrínseca distin-

11 Se trata de una concausalidad no guardada implícita en los explícitos conceptuales y, menos, en las compensaciones objetivadas de ese nivel ni en los abstractos, y que sólo puede ser manifestada según el hábito conceptual; un movimiento que puede entenderse desde una continuación heurística de la noción aristotélica de movimiento circular, desde luego sin correlato observacional ni imaginario.

La explicitación conceptual resulta insuficiente porque no cabe compensar objetivamente la pluralidad de explícitos conceptuales. La última compensación racional de ese nivel es el *enigma objetivo*, debido a que si se pretende objetivar los movimientos continuos como causa de los muchos en los que el uno del universal explícito, es imposible averiguar qué los causa: en tanto que son comienzos que cesan, su comenzar no puede ser causado por otro comenzar, sino por otro tipo de movimiento físico, el circular, cuya causa eficiente equivale a *interrumpirse*, mientras que la formal a *elongación* y la material se corresponde con que las interrupciones elongadas *pivotan* en la inestabilidad de los términos de los movimientos continuos, que son los muchos en los que el uno universal, según lo que son “causados” los comienzos.

Cabe sugerir que a esa noción, en tanto que su causa formal equivale a la mediación de la causa final, debido a lo que los explícitos conceptuales *no faltan*, se refiere la hipótesis de *caos ordenado*.

12 La intrínseca virtualidad de cualquier causa formal elemental según la que puede ser cualquier otra, así como la insuficiencia de los muchos en los que el uno, que requiere los movimientos continuos, sin la que, como meros términos, los muchos son *inestables*, puede ser el correlato hipotético de la indeterminación o incertidumbre en física cuántica.

ción real correspondiente a la determinación del tema inteligido —aun sin objetivarlo ni iluminarlo—, su plural y concurrente principiación física. Porque, en virtud del hábito que manifiesta la insuficiencia de las operaciones de concebir, también cuando se contrastan o pugnan con la complejidad de la principiación extramental, se posibilita declarar esa nueva insuficiencia según las operaciones judicativas, por las que se entiende la plural y ampliable explicitación física de la peculiar unidad de la concausalidad manifestada como implícito en el hábito conceptual¹³.

Los explícitos judicativos constituyen la fase *categorizante* o propiamente predicamental de la prosecución racional, en la que se explicita la intrínseca distinción del uno entero, tematizada en el abstracto, mas no discernida en el concepto, es decir, de modo no sin más contingente sino, en alguna medida, necesario (pues se trata de causas formales que ocurren en concausalidad “siendo las que eran”), y según lo que se *replican* en virtud de *inhesiones* mutuas entre concausalidades, equivalentes al proceso o despliegue por el que la sustancia natural se va *ordenando* temporalmente mediante accidentes; *distribución* real de la distinción intrínseca entera sin la que no ocurren las distintas naturalezas¹⁴.

A su vez, la distinción de las naturalezas (o su “determinación”, si es objetivada) tampoco se presupone, sino que depende de la *adaptable* concausalidad de la causa formal con la causa final, según la que, en virtud de cierta ampliable medida de intervención de esta última causa en la concausalidad de

13 En la medida en que el movimiento circular como implícito manifiesto en el hábito conceptual comporta una mediación de la causa final, según la que no faltan los explícitos conceptuales, aun en su peculiar contingencia, desde él, en virtud de una mayor incidencia de la causa final (hipotetizable según la noción de *big bang*, que por lo demás no se consumaría de una vez), puede desplegarse una ampliable complejificación de concausalidades más altas que los explícitos conceptuales, a saber, los judicativos (que son hipotetizados en física matemática de acuerdo con la noción de partículas elementales y de átomos).

14 Las explicitaciones ulteriores al hábito conceptual, las judicativas, en rigor se logran por una pugna de la presencia mental no en tanto que despojada de objetivación, pues eso sólo a partir del hábito abstractivo, sino en tanto que separada con respecto a la circunferencia física, que es una causa formal no guardada implícita en ninguna objetivación, ni siquiera en la que objetiva la circunferencia, que es la operación incoativa de conciencia. Por eso en ese nivel se puede llevar a cabo la explicitación de los implícitos guardados en las demás objetivaciones abstractas en tanto que conjugadas con el conocimiento sensitivo, a saber, concausalidades que “emiten energía” que puede inmutar, al menos mediante instrumentos, a la sensibilidad. En la medida en que las concausalidades explícitas en el nivel conceptual, junto con el implícito manifiesto del hábito correspondiente, carecen de emisión de energía en cuanto que carecen de accidentes, a ellas pueden referirse las hipótesis acerca de materia o energía “oscura”. También con respecto a ese nivel, en tanto que no puede ser detectado ni siquiera mediante aparatos, pueden tomarse las hipótesis de fluctuaciones cuánticas o, aun, la de “antimateria”.

la que dependen las sustancias y movimientos inferiores, y por la que esa concausalidad se comunica a ellos, según lo que cabe hablar de *propagación*, se “captan” distintas sustancias elementales o incluso los movimientos continuos con los que son complementarias, de manera que el movimiento sea intrínseco a las sustancias, que entonces son naturalezas al desplegarse según accidentes, según lo que pueden ser más o menos diurnas en cuanto a la estabilidad de su causa formal (de manera que se instaura en las naturalezas cierta necesidad de que “sean lo que eran”, superior a la contingencia de los movimientos y sustancias que no son naturalezas, pero que no comporta firmeza ni condición definitiva en aquellas)¹⁵.

Al cabo, en el juicio se explicita la concurrencia de las *categorías*, por lo pronto según el plural movimiento intrínseco por el que se desarrolla cada naturaleza; y al explicitar la distinción entre naturalezas, se averigua, aún más, con carácter de implícito manifiesto según el hábito judicativo, la íntegra *coherencia* de la concurrente distinción principal, es decir, la condición concausal completa de los temas inteligidos, y no sólo según el juicio, en virtud de la última causa física, o causa final, por la que las concausalidades en las que se cifran las naturalezas son *intrínsecamente ordenadas*, si bien nunca de manera definitiva, o siempre abierta a nuevas modalidades de ordenación, en lo que estriba la noción de universo físico.

3. NOCIÓN DE FUNDAMENTO SEGÚN LOS AXIOMAS LÓGICOS E INTELECCIÓN DE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS REALES DE ACUERDO CON EL HÁBITO DE “INTELLECTUS”

En virtud todavía de la iluminación que desde el saber personal desciende a partir del hábito de *sindéresis*, la insuficiencia de los juicios es a su vez manifestada según el hábito judicativo, que posibilita una tercera —y última— operación racional, la que, sin embargo, resulta insuperable por una ulterior operación, pues asimismo a partir de la *sindéresis* se logra manifestar entonces, respecto del inteligir que como presencia mental o luz iluminante es limitado, su definitiva insuficiencia para explicitar la principalidad que en ese tercer nivel se tematiza, y que es la primaria o radical, esto es, el porqué o “razón” de la complejidad concausal entera.

Porque mientras más alta es una operación prosecutiva de la línea racional, más insuficiente resulta, cuando al objetivar se compensa la pugna, para

¹⁵ Es más, tal medida de necesidad es requisito para que las naturalezas puedan desplegarse de acuerdo con una ampliación formal que ha sido hipotetizada de acuerdo con la noción de evolución cósmica y aun biológica.

discernir, explicitándola, la condición principal de su tema, puesto que tal tema también es superior, y de mayor complejidad concausal. Así, la “estructura” predicativa es más insuficiente para entender la complejidad de las sustancias naturales, que el universal objetivo para las sustancias naturadas.

En rigor, cuando acontecen en pugna las operaciones racionales no son insuficientes respecto de su tema congruente, pero sí para ascender en la explicitación de modalidades superiores de principiación; y hasta tal punto que la tercera operación de esa línea es por completo insuficiente para una pugna o contraste de su índole presencial limitada con la principiación extramental primera, de la que la íntegra complejidad concausal es análisis real.

De donde ya no es viable manifestar una mayor insuficiencia de la presencia mental en cuanto que limitada, por lo que tampoco es posible una nueva operación racional. Más bien lo entonces pertinente es *prescindir* de la presencia mental limitada propia del inteligir objetivante, así como, más aún, de cualquier presencia mental, pues sólo de esta manera se accede a lo radicalmente extramental, en tanto que es *puramente distinto* con respecto a ella.

Así pues, por más que la pugna de las operaciones racionales es conducente en el concebir y en el juzgar, no lo es, en cambio, en la tercera y última operación de esa línea, cuyo tema es la principiación primera extramental; y ello en vista de que la presencia mental limitada es, si no inferior, al menos por entero distinta y, de esa suerte, incontrastable, con respecto a ese primer principio, o radical, cuyo *análisis real* son justamente las concausalidades.

Luego el último acto operativo racional no logra pugnar o contrastarse con el principio primero extramental puramente distinto de la presencia mental en cuanto que limitada. Por eso al ser manifestada la tercera operación racional según su completa insuficiencia para explicitar la primaria realidad principal, no cabe declarar tal insuficiencia mediante una nueva operación, por lo que en modo alguno se explicitan otros principios analíticos del primer principio extramental, esto es, ni concausas ni concausalidades distintas de las encontradas en la pugna del juicio¹⁶.

16 La tercera operación racional es de múltiples maneras insuficiente para discernir su tema congruente. Por lo pronto, debido a que en ella se reitera el *enigma objetivo*, debido inicialmente a la imposibilidad de objetivar la pluralidad de movimientos continuos en cualquier universal explícito y, más aún, en la pluralidad de universales. Con respecto a la noción de principio, el enigma objetivo equivale a la insoluble interrogación de como puede existir un principio sin ser principiado.

Y, así, en la última operación objetivante racional *se guarda definitivamente implícito* ese primer principio, propiamente metafísico, es decir, el que explica la esencia física como concausalidad completa; realidad principial primaria a la que sólo se accede al abandonar por entero la presencia mental ínfima, o en su límite; y que, además, es realidad *advertida* en tanto que asimismo excluye la unicidad, es decir, de acuerdo no con un primer principio único, sino con tres *vigentes entre sí*.

De modo que la principiación primera tematizada, aunque insuficientemente, por la tercera operación racional de ninguna manera puede ser una sola o monista, pues comporta la vigencia entre sí de tres distintos primeros principios reales, antes que lógicos, es decir, axiomas propiamente metafísicos¹⁷.

* * *

En vista, pues, de que la operación que sigue al hábito judicativo es sin más insuficiente para discernir la condición real del primer principio extramental en cuanto que puramente distinto con respecto a la presencia mental del acto intelectual objetivante, así como, en mayor medida insuficiente, si cabe, para discernir ese principio primero frente a los otros dos que ineludiblemente son entre sí vigentes, por eso, no es posible “sostener” manifiesta esa operación, o no sin que se conmensure con su objetivación.

Luego la última operación racional es tan sólo objetivante, esto es, sin pugna o contraste previo con principios reales, debido a lo que la objetivación correspondiente es, con todo, más “vacilante” aún que las dos precedentes.

En segundo lugar, tampoco se puede sentar como un solo principio puede dar razón de la complejidad principial explicitada en la concausalidad entera, es decir, cómo pueden existir cuatro causas, sin ser causadas por el principio primero extramental. O, formulada la insuficiencia de otra manera, no cabe sentar la razón de un análisis real sin que esa razón sea su síntesis.

Y, tercero, la operación racional es insuficiente puesto que no cabe pugna o contraste de su presencia mental manifestada según su índole limitada, o como actualidad, con lo puramente distinto de ella, que es el primer principio extramental; para entenderlo tan sólo cabe despojarse de la presencia mental limitada, esto es, prescindir del límite mental al detectarlo, y con ello tematizar ese principio como realidad estrictamente carente de presencia mental o de iluminación; real, pero sin ser luz.

17 Polo propone una axiomatización, trans- o supra-lógica, de la metafísica de acuerdo con la advertencia de los tres primeros principios reales, no lógicos, según la primera dimensión del abandono del límite mental, en *El ser I. La existencia extramental* (Eunsa, Pamplona, 1965; 2ª ed., 1997).

Así, correlativamente, en la línea de la prosecución racional tampoco se suscita, a partir de la sindéresis, un tercer hábito adquirido, de modo que la manifestación de la definitiva insuficiencia de la actualidad presencial respecto de la principiación extramental más bien exige “dejar de lado” las operaciones objetivantes, pues ni siquiera se logra con mantener habitualmente manifiesta la última.

* * *

Y de esa manera, en la tercera operación racional, al quedar manifiesta la completa insuficiencia del inteligir objetivante, según su índole presencial limitada, para inteligir la principalidad extramental primaria, en lugar de un hábito adquirido que hubiese de mantener la manifestación de la definitiva no pertinencia de la presencia actual equivalente al límite mental, se da cabida a que “intervenga” un hábito intelectual superior a los adquiridos, que tematiza la plural principiación primera como “apartándose” sin más de la presencia mental, o de acuerdo con un abandono en el que se *prescinde* de ella.

Se trata del hábito nativo de *intellectus*, o de los primeros principios, que comporta advertir de entrada el ser extramental como principio primero, en cuanto que puramente distinto con respecto a la presencia mental, incluso limitada; pero que, a la par, comporta la advertencia de los otros primeros principios reales sin los que aquél no sería vigente.

Si debido a la limitación de la presencia mental el acto intelectual equivale a coincidencia actual con el fin, según lo que redunde en objetivación, lo puramente distinto respecto de la actualidad presencial es el primer principio extramental en cuanto que estriba en *persistir* como *comienzo incesante e insecuto*, esto es, primer principio real, antes que lógico, de “no contradicción”, o que excluye su *faltar*, y que, en cierto modo, puede entenderse como *fin puro*, en modo alguno poseído, es decir, como *después* real.

Y por ser puramente distinto con respecto a la presencia mental limitada, o de ninguna manera “relacionable” con ella, ni siquiera por contraste o pugna, el principio primero extramental advertido como persistir no contradictorio, sin ser en rigor único, ni tampoco plural, no es, con todo, solo o aislado, pues, por carecer de simplicidad en cuanto que admite análisis real, vige exclusivamente en dependencia respecto del *Origen*, que sí es en identidad o simplicidad —identidad equivale a origen—.

A la par, la vigencia entre sí de esos dos primeros principios es el tercero, el de causalidad trascendental, equiparable con la condición creada del persistir, o con que el persistir solamente existe siendo creado: existir la “existencia” extramental equivale a sobrevenir ésta como persistir, en exclusiva dependencia respecto de la *Identidad originaria*, esto es, como creada.

Porque al advertir un principio primero bajo la condición de comienzo que ni cesa ni es seguido, o como después persistente no contradictorio, a la par se advierte que éste es creado, o depende de un primer principio increado, el Origen según identidad.

En consecuencia, no cabe que el primer principio extramental, como persistir no contradictorio, sea solitario o monista (y, menos, que sea único o el mismo; la unicidad y la mismidad corresponden exclusivamente a las objetivaciones); ese principio es real tan sólo en dependencia respecto del primer principio como Identidad originaria; dependencia, a su vez, en la que estriba el primer principio de causalidad trascendental, que, por así decir, es real “en” el de no contradicción, no en el Origen, por más que equivalga a depender aquél de éste¹⁸.

* * *

Así pues, en la última operación objetivante de la línea propiamente racional se tematiza la principiación real radical, primera o última, pero que sólo desde el hábito de *intellectus* es advertida como no única, o no monista, sino plural, de acuerdo con la vigencia entre sí del Origen y el persistir creado, y que equivale al tercer principio primero, el de causalidad trascendental.

Por consiguiente, en rigor, crear no es causar, ni lo creado es efecto, sino causa; y causa no segunda, sino primera o primer principio, que de ese modo excluye la nada, según su dependencia del Origen increado.

Luego la causa primera es la criatura extramental en tanto que creada, mientras que Dios es el Origen increado, así que, desde luego, más alto que la causa primera creada.

Y aun si se advierte que el persistir es creado en tanto que depende de la Identidad originaria de acuerdo con la vigencia entre sí de estos dos prin-

18 De acuerdo con la condición real, y no lógica, del primer principio extramental, más que de no contradicción, cabría llamar ese principio de “no contravención”, pues según su carácter de incierto e inseguro, “garantiza” que de ningún modo falte o sea excluido.

cipios primeros, que equivale al de causalidad trascendental, no se advierte, en cambio, de qué manera ese principio, el Origen, es creador.

De esa suerte, el acto divino creador se mantiene en el misterio; sólo es advertido el acto principal primero, que es creado, es decir, dependiente, en cuanto a su carácter radical o primario, respecto del Origen¹⁹.

Por tanto, al advertir la creación como dependencia de la causa creada respecto del Origen increado, se averigua no de qué manera el Origen crea la causa creada, ni, mucho menos, que el Origen sea causa, sino justamente que es increado, y que la causa creada es vigente sólo en dependencia del Origen increado; vigencia entre sí de esos dos primeros principios, que —sin excluir la libertad del Origen, aun si no es todavía averiguada— equivale a advertir el primer principio de causalidad trascendental.

De modo que el primer principio de causalidad trascendental no equivale a un acto divino creador (acto que, correlativamente, tampoco es un acto “causativo”); más bien, ese principio se equipara con la dependencia del primer principio extramental —no contradictorio como persistir— respecto de la Identidad originaria, lo que equivale a que el persistir como primer principio es causalidad primera creada, trascendental con respecto al análisis real que, de acuerdo con la complejidad de las concausalidades —en esa medida “predicamentales”—, admite, y que por su condición de *comienzo incesante no seguido*, equivale a una *mostración* real de su dependencia respecto de Dios —más que a una demostración lógica de la existencia divina—.

Mostrar la dependencia de Dios para la realidad extramental equivale sin más a ser; y a ser de acuerdo con la condición “inceptiva” o incoativa de la principialidad, que por eso solamente vige si depende de otro principio primero, que es Dios como Origen idéntico.

* * *

Ahora bien, en el último nivel operativo del inteligir propiamente racional dicha principiación primera es inteligida, apenas objetivamente, según la

19 En definitiva, el acto creador permanece en el misterio de Dios como Origen; no es advertido según el hábito de los primeros principios, por el que tan sólo se advierte que el persistir no contradictorio es creado, e increada la Identidad originaria.

Únicamente por Revelación sobrenatural se puede saber acerca de la creación en tanto que “actividad” divina; actividad que, por lo demás, no puede ser distinta de la “actuosidad” idéntica u originaria que es el ser de Dios (por Revelación se sabe, entre otras cosas, que el acto divino de creación es *in Verbum* e *in Verbo*, así como *per Spiritum*).

noción de fundamento o *base*, que, aun si como objetivación comporta unicidad, ni siquiera entonces permite omitir sin más el distinguirse real de los primeros principios, según lo que, por así decir, ya que se “pretende” entonces objetivarlos en su distinción, son tomados alternantemente como si fueran uno solo, lo que los confunde o *macla*, más aún si se les concede carácter de axiomas lógicos, es decir, de punto de apoyo para la discursividad demostrativa o deductiva. Los axiomas lógicos equivalen, pues, a la objetivación peculiar de la tercera operación racional en cuanto que es “oscilante” o alter-nante.

Por eso a la ineludible objetivación de ese acto operativo sólo de manera peculiar corresponde mismidad y unicidad, pues cambia u “oscila”, ya que no permite discernir la *suficiencia* real de los distintos principios primeros, y, al objetivarlos como axiomas lógicos, el de identidad se confunde o macla alternativamente con el de no contradicción, o bien con el de causalidad.

Luego si en la línea propiamente racional de proseguir el inteligir objetivante abstractivo, desde el hábito judicativo se posibilita una nueva operación, que sin embargo de manera definitiva es insuficiente para explicitar la radical suficiencia real del persistir como principio primero de no contradicción, pero sin unicidad ni mismidad, puesto que, de un lado, admite analítica real según concausalidades, y, de otro, sobre todo, este primer principio es vigente tan sólo en dependencia con respecto al primer principio de Identidad, hasta el punto de que tal ser vigentes entre sí dichos principios primeros reales equivale, a su vez, al primer principio de causalidad trascendental, por eso, ya no sobreviene un nuevo y último hábito adquirido racional, en vista asimismo de que desde la manifestación de la definitiva insuficiencia del inteligir operativo u objetivante, aunque sin abandonarlo, solamente cabe “volver” a objetivar según la tercera operación.

Y de ahí que lo así objetivado, con carácter de fundamento o base, se corresponda con la versión lógica de los primeros principios o axiomas, que si bien en su condición real son tema de la metafísica, al ser objetivados, no se consiguen discernir, y son alternantemente maclados, por lo que no se llega a entenderlos en su estricta realidad.

Debido a que las formulaciones objetivadas de los primeros principios o axiomas reales se confunden cada una con alguna otra, la noción de fundamento o de base, es insuficiente para distinguir entre sí esos principios primeros; y es una objetivación oscilante o vacilante por conllevar un inherente indiscernimiento, según lo que en rigor equivale no tanto a una base que muda, cuanto a “mutación”, mejor que *cambio, de la base*.

Porque si el fundamento se toma como identidad, es entonces maclado alternativamente con la no contradicción (confundiendo una y otra con la mismidad), o bien con la causalidad (por ejemplo con la noción de *causa sui*), de acuerdo respectivamente con la versión clásica no menos que moderna de la principialidad primera según la objetivación fundamental (cabe sugerir, además, que si el fundamento se toma como no contradicción, la macla con el de causalidad trascendental se trasluce en la noción de participación)²⁰.

Y puesto que desde esa última operación racional la plural principialidad real primera es insuficientemente tematizada según la alternante noción objetivada de fundamento o base, por eso, sin abandonar la objetivación, no se logra evitar el monismo en la filosofía acerca de lo trascendental.

El monismo se excluye en la realidad, sobre todo en su nivel primario o trascendental, desde luego según la advertencia de los tres primeros principios, pero también en vista de la *ampliación del orden trascendental* de acuerdo con el alcanzamiento de lo primero *intrínsecamente dual*, según el carácter de *además*, correspondiente al ser personal humano, como libertad, e irreductible a la principiación, incluso primera.

* * *

En consecuencia, la línea más propiamente racional de proseguir el inteligir objetivante incoativo, conjugado éste con el sentir, sólo en las dos primeras operaciones comporta explicitación de concausalidades; en la tercera, y última, que tematiza la principialidad primera, no es viable eludir la conmensurada objetivación, la de fundamento o base, que, si bien alternante, posibilita una peculiar lógica discursiva a través de las objetivaciones inferiores de su línea.

Porque desde la noción de fundamento como “versión” objetivada de la principiación primera, aun si vacilante, cabe proceder conectando discursivamente las objetivaciones inferiores de la línea racional de acuerdo con una *lógica de fundamentación*, deductiva o demostrativa, con propiedad llamada también razonante o racionativa. De ese modo el fundamento se toma

²⁰ Heidegger ha intentado eludir la equiparación del principio primero con el fundamento, de acuerdo con la noción fenomenológica de horizonte, asimilado éste con el tiempo, lo cual sería compatible con la pregunta fundamental, es decir, con una abierta expectativa de solución, mas nunca completa. Sin embargo, de ese modo el filósofo alemán no encuentra un método congruente para abandonar la objetivación de lo primario o radical, ya que sólo se empeña en eludirla.

en calidad de base para la discursividad que procede a través de la pluralidad de lo objetivado por las operaciones racionales inferiores cuando en ellas se compensa la pugna explicitante.

Ahora bien, al unificar las objetivaciones racionales con las generalizantes se obtienen las nociones matemáticas; no obstante, la objetivación de fundamento obtenida por la tercera operación racional, y que es la última de su línea, no es unificable con las funciones ni, menos, con los números, obtenidos éstos y aquéllas por la unificación de los niveles inferiores de las operaciones racionales con las generalizantes; y no sólo porque la generalización es indefinida, sino además porque el fundamento equivale a la alternante mutación de la base de acuerdo con las diferentes maclas entre los distintos principios primeros objetivados.

Y en vista de que es inviable unificar la tercera y última objetivación racional con las funciones, los sistemas matemáticos carecen de la noción de fundamento. De donde las líneas de discursividad lógica respecto de nociones matemáticas, si bien más precisas o exactas, son inferiores a la lógica propiamente racional o fundamentativa.

* * *

Así pues, la noción de fundamento, como primer principio objetivado, único y, por eso, monista, además de no ser válida más que en lógica, lo es apenas en la lógica del inteligir objetivante propiamente racional, a manera de base para la conectividad y discursividad entre las objetivaciones de esta línea, por lo que no compete a los demás tipos de lógica, ni a la generalizante ni a las de índole matemática, que, por eso, carecen de fundamentación.

Paralelamente, el fundamento es vigente sólo como base de una discursividad deductiva, mas no en calidad de base en la realidad, pues a ninguno de los primeros principios reales compete basar o fundamentar. Por lo pronto, Dios no es fundamento del primer principio creado (ni, mucho menos, de la libertad creada), sino Origen del que desde luego depende la criatura en su ser, pero sin que como Origen tenga que actuar “fundando” para que la criatura exista en dependencia de Él; dicho depender compete exclusivamente a la actividad primera o radical que es la criatura, que “es” o existe tan sólo dependiendo del Origen.

La Identidad es principio real exclusivamente como Origen, y sin que para serlo necesite principiar nada principiado. El Origen es originario con inde-

pendencia de que otro primer principio dependa de Él. La creación no conlleva ninguna “salida” de nada a partir de Dios; en ese sentido, la criatura depende del Origen sin salir de Él, sin *exitus* (por lo que tampoco el acceso a Dios de la criatura, gratuitamente donado en Cristo, es en rigor un *reditus*).

Ninguna criatura es creada de manera que su ser sea *deductum ab Esse divino*, si por tal deducción se entiende un proceso, devenir o “promanación” —una emanación o participación— cuyas “raíces” estuvieran en el ser de Dios a manera de principio. Dependere del Origen no equivale a ser principiado por Él, sino a ser principio por Él; depender del Creador, o ser criatura, es ser *suficiente* por concesión suya, a manera de don o regalo divino, incluso cuando se trata del principio primero extramental²¹.

De ese modo, a la par con el reservarse en el misterio la condición de la “Actuosidad” divina, en tanto que originaria e idéntica, la actividad creada no se confunde con una contradictoria actividad segunda o fundada.

Pero tampoco la actividad que es la criatura estriba en fundar ni en fundamentar; el primer principio extramental no es fundamento de su esencia, “integrada” por concausalidades, que son su analítica real, no efectos de él.

De modo que ser principio no equivale a principiar algo principiado, ni a fundamentar nada; fundar es tan sólo una “función” lógica peculiar. Ser según principiación excluye estar supuesto en calidad de fundamento respecto de fundados, no menos supuestos; ser principialmente equivale a ser —a ser “actuoso” radical y primariamente— “principiando”, mas no como si hubiese de existir una principiación de “algo” principiado, y diferente de la que estriba en “ser” principialmente (aunque tampoco como si el principiar conllevara

21 Por su parte, la noción de *suficiencia real* de los primeros principios, primaria y trascendental también para lo creado, denota no una subyacencia, “sub-posición” o subsistencia de la actividad o actuosidad, es decir, ninguna índole de sujeto, sino la primalidad o radicalidad del acto de ser, aun si creado, por la que no necesita subvención alguna para avanzar o ir adelante, o por la que su “dotación” primera de actuosidad, su carácter de criatura, le basta sin consumación. Esa noción no excluye, sino que resalta, la dependencia de la criatura con respecto al Creador; pero sí excluye que depender de Dios equivalga a ser principiado o fundamentado por Él. En rigor, ni siquiera el ser extramental, que es primer principio creado, es principiado. El primer principio creado como persistir, o no contradicción real, existe dependiendo del Origen idéntico, mas no por eso como principiado por él, pues de esa manera no sería principio alguno; la Identidad originaria, sin ser de ninguna manera principada, tampoco principia el principio creado, porque si lo principiara, aparte de que este primer principio, el creado, sería, antes que principio, principiado, y no sería primero ni trascendental, además, el Origen sería origen sólo por principiar, según lo que no podría ser idéntico. Por tanto, el primer principio de causalidad trascendental no estriba en que Dios sea “causa trascendental” de la criatura, sino en que la criatura extramental es principial y causal trascendentalmente, mas en exclusiva dependencia respecto del Origen.

reflexividad, es decir, sin “principiarse” el principiar, lo que se reduciría a espontaneidad).

Y ni siquiera el causar equivale a fundar. La causalidad no comporta fundamentación, pues, de un lado, las concausalidades son, no efectos del primer principio extramental, o fundadas por él, sino su análisis real; y, por otro, las causas no se suponen con respecto a efectos asimismo supuestos, ni éstos respecto de las causas. Más bien, sólo cabe llamar efectos a concausalidades inferiores en dependencia de concausalidades superiores.

En esa medida se excluye la noción de “causa segunda”, pues no cabe ser principio o causa secundariamente. A la par, la causa primera se reconduce al acto de ser extramental, advertido como persistir en tanto que comienzo que ni cesa ni es seguido, cuyo análisis real son las concausas en concausalidades distintas, que se ordenan como esencia de ese acto de ser en tanto que es principal distribuidamente, y de manera tal que no involucra causas “causadas”.

Así, en lo físico de ninguna manera se admite una condición de efecto, o “efectualidad”, que no sea causal: los “efectos” son reales tan sólo como concausalidades inferiores a las que entonces pueden llamarse sus “causas”. De donde cabe tomar las distintas concausalidades como causas y efectos exclusivamente en cuanto que son *interdependientes* por ser el análisis, o la “distribución”, real del primer principio extramental, y no una supuesta derivación o emanación a partir de él, equivocado entonces como fundamento, y excluyendo, a la par, que unas concausalidades emanen o deriven a partir de otras. Luego tanto las “causas” como los “efectos” han de equipararse con concausalidades distintas, en virtud de una jerárquica distribución o análisis real del primer principio extramental.

Al cabo, pues, ni siquiera la esencia potencial física depende del acto de ser extramental. El principiar primero extramental no principia su esencia; no es fundamento de la inherente distinción real, potencial, según la que se distribuye; más bien, esa distinción equivale escuetamente a la esencia de tal principio primero, con carácter de análisis real, físico, de él, en cuanto que como primer principio tampoco puede ser único, aunque sin ser tampoco dos —ni más—: el universo no es ni único ni el mismo, sin que sea posible otro universo, u otros.

Y no son posibles otros universos porque la *posibilidad física* se agota de acuerdo con la causa final cósmica, aun si es posibilidad siempre abierta, puesto que se sigue de esa causa, que equivale a cierto orden de variación formal. Más allá de la causa final como orden de variación formal no cabe potencia de nada físico.

Por eso, además, de suyo el universo es indestructible —la energía ni se “crea” ni se extingue; se transforma—: no admite ser seguido por otro universo ni ser acompañado por más universos, de manera que no es ni mejor ni peor que ningún otro²².

El “más” compete exclusivamente a la libertad humana.

4. LOGOS MATEMÁTICO SEGÚN HIPÓTESIS SOBRE CONCAUSALIDADES FÍSICAS

Ahora bien, aunque mediante objetivaciones no se puede inteligir, en su condición estrictamente física o extramental, el orden de las concausalidades, ni, menos, la principiación primera de la que ese orden es análisis real, pues se trata de realidades carentes de la unicidad, mismidad y constancia de lo objetivado, aun así, cierto conocimiento de las realidades concausales en tanto que tales es asequible a partir del inteligir objetivante de acuerdo con la peculiar índole unificante de las nociones matemáticas, que son el nivel ínfimo del logos humano, y que por eso versan sobre lo que se podría entender como un *cuasi-logos* “tenido” por lo físico, a saber, cierta “*cifra*” de la *coproporción* según la que las causas intervienen en cualquier concausalidad; *coproporción* que si bien admite rangos de invariancia, nunca deja de variar. Y sobre tal “juego” de variancia e invariancia pueden ser intencionales, con carácter *hipotético*, las nociones matemáticas, tanto se *aplican*, como si no, al conocimiento sensible.

De esa suerte, sin que a la realidad extramental en rigor le sea inherente un logos, cabe admitir en ella, a manera de cuasi-logos, una más o menos definible *coproporción* concerniente a su condición concausal, aun si nunca constante ni misma, y de acuerdo con la que las concausalidades se distinguen

22 El primer principio extramental de no contradicción —no contradicción real y no lógica— equivale al persistir como comienzo incesante e insecuto, es decir, como ser que como acto equivale sin más a excluir que falte o sea seguido. Luego nadie puede eliminar el ser extramental; ni Dios, pero no porque le falte poder, sino porque Él ha creado el ser extramental como *exclusión real* de su faltar —el ser extramental es la exclusión real, actuosa, del faltar el ser extramental—; por más que puedan variar las “formas” del ser extramental, esto es, las distintas causas formales según las que se analiza realmente, o aun extinguirse, no cabe que falte ese ser, pues ser ese ser equivale sin más a excluir su faltar.

En ese sentido el ser extramental es el ser necesario, una vez creado, sin que sea necesario crearlo ni que sobrevenga su existir.

Por tanto, el comienzo que excluye su faltar —tanto como ser seguido por cualquier otro comienzo—, no depende de sí mismo, sino exclusivamente de Dios, que, por su parte, supera el comenzar y, más aún, la principialidad: Dios no es Principio de principio sino Origen del que depende el primer principio, que, por eso, no es solo o monista.

entre sí por ciertos “modo” y “medida” distintos de concurrir en ellas las causas distintas.

Esa coproporción de causas, tomada como índole distintiva de las concausalidades, puede equipararse con cierto logos, sin que en realidad lo sea, en vista de que es viable referirle el remitir intencional hipotético de la plural unificación, de carácter matemático por su índole *puramente relacional*, o *meramente formal* en cuanto que conectiva de diferencias, de las líneas del inteligir objetivante, la racional y la de generalización, así como, en esa medida, el carácter de logos de tales objetivaciones unificantes.

Paralelamente, al logos matemático compete asimismo carácter de logos predicamental no ya sólo porque al iniciarse el inteligir objetivante con la abstracción, o conjugándose con el sentir, es de entrada intencional respecto de la realidad física, sino además porque las objetivaciones unificantes de índole matemática pueden referirse intencionalmente, aun si sólo a manera de hipótesis, a la distinta coproporción de las distintas causas en las distintas concausalidades, bien sea al aplicarlas al conocimiento sensible, o bien directamente a lo físico que escapa incluso a los rangos de la imaginación proporcional humana.

* * *

Ya que unifican las objetivaciones propiamente racionales con las generalizantes, las nociones matemáticas estriban en *propiedades* meramente relacionales y, así, puramente formales; por eso pueden referirse intencional e hipotéticamente, o con carácter de “modelos”, a la distinción de las concausalidades según la diversa y “varia” concurrencia en ellas de las distintas causas (aun si también cabe referir las nociones matemáticas a otras realidades, incluso no meramente extramentales, como a algunas de las humanas).

Y en esa medida las objetivaciones matemáticas estriban, de un lado, en logos a la vista de su peculiar índole unificante, tanto como, de otro, en logos predicamental por ser aplicables, en calidad de hipótesis intencionales, a la co-proporción de las causas según la que se distinguen las concausalidades.

De suerte que aun si el orden categorial, o predicamental, correspondiente a la esencia física, de suyo no “detenta” ningún logos intrínseco o inherente, pues sin más carece de actividad intelectual, con todo, ya que el modo humano de conocer esa esencia de acuerdo con el inteligir objetivante permite referir a ella, intencional e hipotéticamente, un logos de carácter lógico depu-

rado, obtenido mediante la unificación, según las nociones matemáticas, de las dos líneas de proseguir el inicio abstractivo, por eso, cabe también asignar cierto logos —en rigor, *cuasi-logos*— al término de referencia de esas nociones, que es la condición coproporcional distintiva de la realidad física, en cuanto que, si bien nunca es constante, o siempre variante, en esa medida admite, a manera de hipótesis, cierta “definición” objetivada (y según lo que cabe decir que “es lo que era”).

Al cabo, es así como la denominación de logos predicamental corresponde con propiedad, aunque no exclusivamente, a las nociones matemáticas: en cuanto que estriban en una estrecha unificación de las objetivaciones pertenecientes a las dos distintas líneas operativas de índole lógica que prosiguen la abstracción, según lo que tales nociones pueden ser hipotéticamente intencionales de entrada sobre la realidad física y, en particular, sobre la mutua contención de las concausas en las concausalidades, en la que se cifra el aludido cuasi-logos de la *phúsis*²³.

* * *

Así pues, ya que un conocimiento intelectual humano de la realidad principal en su propia condición extramental resulta asequible al explicitar —y manifestar como implícitos— las distintas concausalidades físicas en cuanto que de distinto modo concausan en ellas las distintas causas, cabe a la par admitir un cuasi-logos de estas concausalidades, aun si en rigor carecen de lo-

23 Con todo, el término “predicamental” no deja de ser ambiguo. En sentido amplio puede aludir al orden entero de concausalidades en tanto que es el análisis real del primer principio extramental de condición trascendental. Es en este sentido como puede llamarse logos predicamental a la unificación de lo objetivamente inteligido con miras a conocer la realidad física, por lo pronto, al logos matemático, por más que también, y de manera superior, a la unificación de aquellos hábitos y operaciones racionales —en pugna— según los que se encuentran las concausalidades, y en la que estribaría el hábito de ciencia.

Con mayor propiedad se llaman predicamentales aquellas concausalidades en las que se resuelve el esquema de las categorías o predicamentos, esto es, sustancias con accidentes, o que a la par son naturalezas, no las sustancias “elementales” o “naturadas” ni los movimientos complementarios de éstas.

Más también cabe también hablar de “lógica de predicamentos” en la medida en que se conectan objetivaciones acerca de propiedades, esenciales o accidentales, de una especie universal respecto de individuos. La lógica de predicamentos unifica así la de la primera y segunda operaciones de la línea racional de prosecución del abstraer, cuando se conmensuran con objetivaciones, con la línea generalizante, pero sin la pureza formal de las nociones matemáticas.

Por su parte, cierta unificación de la lógica de predicamentos —o “intensional”— y la lógica generalizante —o extensional— permite una lógica pre-matemática, que sería la de conjuntos.

gos, debido a que a ellas pueden referirse las objetivaciones matemáticas incluso si no son aplicadas al conocimiento sensitivo a través de la imaginación formal, y por más que sólo a manera de hipótesis en torno a la “definición” *tenida* por esas concausalidades al distinguirse de acuerdo con la distinta proporción, en ellas, aunque nunca constante ni misma, del *co-tenerse* mutuo de las distintas causas concausales.

Porque la distinción entre concausalidades se sigue no sin más de la causa formal —que en lógica de predicamentos se correspondería con la idea de especie (o con la de última diferencia)— pluralizada por la causa material — en esa lógica de acuerdo con la idea de individuos—, sino de la distinta “medida” y “manera” de concurrir las causas distintas en las distintas concausalidades, correspondiente a cierto distinto cuasi-número (o “cantidad”), y cuasi-función (o “cualidad”) de esa mutua co-tenencia de las causas, y que de ninguna manera serían objetivados ni objetivables en su estricta condición física, así como ni siquiera descifrables a partir del abandono de la objetivación.

De modo que conocer tal distribución distintiva —o “cifra”— de las causas en las concausalidades con alguna precisión o exactitud es viable no según las pugnas explicitantes, sino tan sólo, y de manera apenas hipotética, a través de las objetivaciones matemáticas²⁴.

El conocimiento intelectual congruente, y en cierta medida suficiente, de una concausalidad es el discernimiento de lo propio de sus cuatro causas concausando, aun si nunca de manera constante, mas de acuerdo, sí, con cierta coproporción peculiar, y de manera que, en las concausalidades más complejas, unas concausalidades son mutuamente inherentes con respecto a otras, en lo que estriba, por lo demás, el “configurarse”, real, de las categorías.

Sin embargo, el conocimiento de tal coproporción de las causas en las concausalidades, y de la complejidad según la que éstas se entreveran, sólo es hipotetizable a través de las nociones matemáticas. Conocer “cuánto” interviene cada causa en una concausalidad, o con qué medida, equivaldría a conocer el *número físico* de esa concausalidad; a su vez, conocer en qué me-

24 Cabe sugerir que la restricción del inteligir racional humano según la que por él no se consigue explicitar la precisa coproporción de concausas en las concausalidades, que, además, nunca es fija, se debe a la situación o estado de la esencia de la persona humana en cuanto al modo de recibir la naturaleza orgánica con carácter de cuerpo propio, ya que no es íntegramente apropiada, es decir, no por entero elevada a la condición de logos personal; situación a la que, por consiguiente, se debe la muerte.

Por la Revelación bíblica se sabe que el estado de insuficientemente asumido del cuerpo natural en la esencia humana es secuela del pecado original.

didada, en las concausalidades más complejas, “funcionan” entre sí unas concausalidades con respecto a otras, equivaldría a conocer las *funciones físicas*.

Pero el número físico o las funciones físicas de las distintas concausalidades son accesibles para el inteligir humano sólo mediante hipótesis físico-matemáticas, que los “hacen” *comparecer*: a partir de la unificación no sólo de los universales objetivados y las ideas generales, por la que se objetivan los números pensados, como objetivaciones lógico-matemáticas “elementales”, sino además a partir de la unificación de las categorías objetivadas y los números, según lo que se objetivan las funciones como objetivaciones lógico-matemáticas cada vez más complejas.

* * *

Al cabo, pues, cierto logos de la realidad extramental solamente es admisible en la medida en que ésta es inteligida por algún inteligente cuyo es el logos, de entrada en virtud del inteligir humano objetivante, matemáticamente reunido, y referido, en calidad de hipótesis, a la precisa y distintiva condición correlacional que distingue las concausalidades físicas mientras ocurren.

De ese modo las nociones matemáticas pueden ser intencionales respecto de la realidad extramental —en la física clásica aplicadas a través de los abstractos y de la imaginación y percepción sensibles, mas en la física matemática contemporánea sin tal mediación—, en virtud de lo que se tematiza el cuasi-logos físico, cifrado en el coproporcionarse según el que intervienen, de acuerdo con cierto número y función físicos —y no meramente “lógicos”—, las distintas causas en las distintas concausalidades, y por el que cada una de éstas, mientras ocurre, se distingue de la demás; coproporción de causas en cada concausalidad que, por otra parte, no es posible objetivar con carácter anhipotético, o en su estricta precisión real —según los números y funciones físicas—, pues, sin confundirse con la de otras, nunca es constante o la misma.

En definitiva, tanto el número cuanto las funciones “tenidas” por las concausalidades a manera de cuasi-logos físico, precisamente por carecer de cualquier constancia y mismidad al ocurrir siempre en variación, son inasequibles en su vicisitud real si se parte de la intelección humana objetivante, e incluso al abandonarla; pero admiten hipótesis matemáticas, esto es, números y funciones correspondientes a nociones objetivadas puramente ideales, o cuya intencionalidad es meramente hipotética; nociones a través de las que,

por eso, avanza el único método cognoscitivo según el que puede el hombre *disponer*, con algún acierto, de ese variado y variante “tener” correspondiente a las concausalidades que integran la esencia extramental, y por el que, consiguientemente, puede ejercer acciones en el entorno físico con pretensión de exactitud para garantizar éxito.

* * *

A la par, en cuanto que las nociones matemáticas sirven de hipótesis, por lo pronto con respecto a la distintiva condición co-proporcional de las concausalidades, se torna posible una física distinta de la filosófica, la física matemática, dirigida sobre todo a definir, y a ajustar, con cada vez más precisión o exactitud, la intervención práctica, de tipo técnico o, más propiamente, tecnológico, en la realidad extramental.

Correlativamente, cuando la física filosófica solamente involucra nociones objetivadas, aun si de la línea racional, resulta inferior, también en lo teórico y no sólo por ser técnicamente inaplicable, a la física matemática: de entrada menos precisa; a lo que se debe que pueda ser suplantada por ésta, como sucedió, por ejemplo, con la física aristotélica a partir del Renacimiento.

Mas en vista de que las nociones matemáticas carecen del nivel fundaméntativo, o de base lógica, su versión hipotética de acuerdo con la física matemática, ni siquiera es completamente consistente en su condición racional, pues en esa medida no puede ser enteramente sistematizada, ni cabe decidir acerca de la sostenibilidad de sus enunciados. De ahí, también, la pluralización de esa física, y la imposibilidad de unificar definitivamente sus distintas formulaciones teóricas.

En cambio, si la física filosófica se lleva adelante a través de la explicitación de concausalidades, o manifestando las que, al vincular las explícitas, ocurren de manera implícita, es decir, a través en último término del hábito de ciencia, se retoman, sin objetivarlas, las nociones del Estagirita referentes a las causas físicas, de acuerdo con un conocimiento de la realidad extramental superior al físico-matemático, aun si por él tampoco se logra el de los cuasi-números (o números “físicos”) o cuasi-funciones (o funciones “físicas”) según los que concurren y se coproporcionan las causas en las concausalidades, y que solamente son hipotetizables mediante nociones matemáticas.

La teoría filosófica acerca de lo real físico en tanto que *orden abierto* de concausalidades se conduce en lo metódico contrastando con ellas la índole

presencial del inteligir objetivante, según lo que tal conocimiento no comporta objetivaciones, como en la física matemática, y en esa misma medida permite acceder a la intrínseca distinción real de su tema, inferior a la intelección objetivante.

La física de concausalidades prescinde de lo objetivado en virtud precisamente del inteligir según hábitos adquiridos, pues desde éstos, según las operaciones consiguientes, en tanto que es guardada su manifestación, cabe que pugne o se contraste la índole de limitada presencia mental de ellas, con lo inferior, de manera que se tematiza la realidad física de acuerdo con esa inferioridad, abandonando, por así decir, “hacia abajo”, la limitación del inteligir objetivante.

Y aun si dicha física filosófica no sirve para la intervención práctica y productiva en el cosmos, equivale en el hombre al más alto conocimiento intelectual de aquél, y con carácter de contemplación teórica; conocimiento, además, que siendo compatible con el de la física matemática, permite elevar ésta, no menos que la consiguiente tecnología, a una actitud sapiencial.

5. LOGOS PREDICAMENTAL SEGÚN EL BALANCE DE CONCAUSALIDADES EN EL HÁBITO DE CIENCIA

Al ser manifestada la índole limitadamente presencial de la tercera operación racional, tanto como su completa insuficiencia para contrastarse o pugnar con el primer principio extramental, resulta inviable un hábito adquirido respecto de dicho acto operativo, que, por eso, sin más se conmensura con la correspondiente objetivación; en consecuencia, tampoco se pasa a un nivel más alto en el *encuentro* de causas concausales que integran el análisis real de aquel principio.

Por lo que también la más alta causa explicitada en la pugna del juicio se puede llamar causa final, al menos en tanto que *no seguida* por una ulterior causa concausal.

Con todo, de la explicitación de la causa final no resulta ningún orden o estatuto definitivo del cosmos, pues esa causa equivale al principio de que *no falte* la interminable y abierta *variación formal ordenada* en el universo. Por principiar ese no faltar el orden, abierto, de variación de las causas formales, la causa final es potencial, puesto que nunca es definitivamente cumplida; el orden físico puede no sólo variar siempre, sino que además lo exige, para no faltar.

Además, a partir de la explicitación de la causa final como última con-causa física es viable, de acuerdo con el hábito judicativo, cierto *balance* de las concausalidades encontradas en las fases precedentes de la prosecución racional, de manera paralela a como según el hábito conceptual se manifiesta cierto “vínculo” entre de las concausalidades inferiores, que aún se guardaba implícito en ellas.

El implícito manifiesto de la explicitación conceptual es el movimiento que cabe entender como circular, no porque comporte translación ni trayectoria circunferencial, sino porque “circula” por cualesquiera de las concausalidades ínfimas mientras ocurren, y para que, a pesar de su contingencia, no falten cuando dejan de ocurrir. Tal movimiento exige una peculiar intervención de la causa final, según la que ésta es apenas mediada, de modo que no todavía como *ordenación*, sino a través de la mera *ordenabilidad*, de la que depende la peculiar necesidad, o el que no pueda faltar, de esas concausalidades, sin las que tampoco ocurrirían las más complejas. Luego la causa final es, por lo pronto, principio en virtud del que, al ser mediada por el ocurrir de la ordenabilidad, no falta lo ordenado, ni, consiguientemente, esa mínima ordenación enteramente contingente.

Así pues, debajo del orden categorial, correspondiente a las naturalezas, en la realidad física se encuentra un ámbito donde la ordenación, debida a la causa final, es tan sólo contingente por no dejar de ser ordenable, y que, en esa medida, es intrínsecamente “indeterminada”, mas sin que falten causas formales y causas eficientes concausales con la causa material.

Por lo pronto, la ordenabilidad contingentemente ordenada en la que es-triba cualquier causa formal de ese nivel, o taleidad, aparte de que siempre puede ser cualquier otra, nunca es entera en los movimientos continuos, y, cuando éstos cesan, es *inestable* en concausalidad con la sola causa material.

De donde, sobre los términos de los movimientos continuos ha de “recaer” un movimiento *interrumpido*, pero *incesante*, que reponga la continuidad del movimiento *elongándose* al *pivotar* en esos términos inestables. Con todo, de esa suerte se garantiza apenas que la ordenabilidad de los explícitos conceptuales no falte, mas sin que su ordenación ocurra necesariamente, como compete solamente a los explícitos judicativos²⁵.

25 Sobre el ámbito de las concausalidades solamente ordenables, el más bajo de la realidad física, sería hipotéticamente intencional la noción físico-matemática de caos, si bien contingentemente ordenado, que habría de admitirse como preexistente, aunque en un sentido temporal no unívoco, con respecto al *big bang*, correspondiente, en tanto que noción matemática, y a manera de hipótesis, a cierto “estallido”, nunca definitivamente cumplido, pero

A su vez, en la pugna judicativa se explicita de entrada el peculiar movimiento que cabe denominar propagación²⁶, equivalente a un “volverse” el movimiento circular “hacia” la causa final en la medida en que con relación a ésta es no ya su mediación, como ordenabilidad, cuanto su ampliable intervención, como “ordenatividad”, cabe sugerir, y por el que ese movimiento es comunicado a sustancias y movimientos elementales, que se tornan así sustancias naturales, o con movimiento intrínseco, y recibido y consiguientemente comunicado por ellas a otros receptores, de manera que de unas concausalidades más simples se puede pasar a concausalidades más complejas en tanto que la ordenación de la causa final va siendo no sólo mayor, sino cada vez menos contingente.

La propagación es un explícito judicativo en la medida en que sólo ocurre en tanto que se comunica y es recibida por las naturalezas intracósmicas; pero en la medida en que siempre puede comunicarse de distintas maneras, es también, cabe sugerir, un implícito manifiesto, concerniente al entero universo físico²⁷.

Si bien las concausalidades que, como implícitos manifiestos, corresponden como tema a los hábitos adquiridos tampoco adelantan la presencia mental limitada, con todo, por así decir, son diuturnas: en el nivel del hábito conceptual, el movimiento circular, en tanto que despojado de cualquier índole objetual (desde luego también de cualquier proporción imaginada), y, en el judicativo, cabe sugerir, la evolución de las naturalezas²⁸.

* * *

de acuerdo con una medida ampliable de necesidad, la ordenación de lo ordenable, según la que van ocurriendo naturalezas cada vez más estables y a la par más complejas (y no sólo cuerpos: energías antes que masas).

Polo trata sobre esas nociones también en el tomo cuarto del *Curso de teoría del conocimiento* y en *Nietzsche como pensador de dualidades*.

26 Sobre el que sería hipótesis la noción físico-matemática de luz física.

27 El involucrarse de las concausalidades inferiores a las naturalezas en éstas, de acuerdo con la propagación, nunca es agotable, ni tiene una medida constante, así como tampoco la incidencia de la causa final según la que el movimiento circular se “vuelve” propagación (hipotetizada en física matemática con el *big bang*) se cumple de una vez.

28 La primera de esas concausalidades, en tanto que mediación de la causa final, carece de comienzo y de término, mientras que la segunda comporta un comienzo, mas no puntual (lo que exigiría una revisión de la noción físico-matemática de *big bang*).

A la vista de los implícitos que se manifiestan según los hábitos adquiridos de las dos primeras operaciones de la prosecución propiamente racional cuando estas operaciones no compensan su pugna con concausalidades, se puede asimismo sugerir que al logos predicamental conciernen no sólo las lógicas unificantes de las líneas de prosecución operativa del inteligir objetivante incoado al abstraer, ante todo la lógica racional fundamentante, y, por unificación de ella con la lógica de la generalización, las lógicas de tipo matemático, sino además, y con mayor motivo, de una parte, la noción de *analogía de los conceptos* —pues la analogía corresponde estrictamente al hábito conceptual—, que es real y no meramente lógica, es decir, analogía de los conceptos no en tanto que objetivados, ya que ninguna de las realidades físicas explicitadas en el concepto es por separado de las otras, así como, de otra parte, la unificación, tampoco objetivada, es decir, asimismo real y no lógica, tematizada según el balance de las concausalidades, en el hábito judicativo, que, de seguro, permitiría entender filosóficamente la evolución de las naturalezas intracósmicas.

Además, la unificación del hábito judicativo, o de balance, y el conceptual, o de analogía, es decir, la unificación de los hábitos adquiridos correspondientes a las dos primeras operaciones de la prosecución racional, junto con estas operaciones —en pugna—, y “resumida” esa línea prosecutiva por tales hábitos, puede equipararse con el hábito de ciencia, que a su vez “recoge” o reúne esos actos intelectuales de acuerdo con un nivel del logos humano, todavía predicamental, pero más alto que el objetivante en las nociones matemáticas, y que, al cabo, completa, también en balance, el encuentro de concausalidades.

Y aun cabe sugerir, por otro lado, que, si no desde la noción de fundamento o base, al menos desde la de balance de la pluralidad de concausalidades explícitas en el nivel judicativo, en tanto que de alguna manera sería asimismo objetivable (aunque no sin oscilación, como al objetivar la analogía de los conceptos, que admite entonces más de una única fórmula, pues, por ejemplo, si bien comporta ante todo cierta proporción, desde la noción de base o fundamento se la confunde con una atribución), seguramente se posibilitaría que la línea operativa racional se unifique con la generalización de manera que se dé lugar a las así llamadas lógicas —en realidad “matemáticas”— de la “complejidad”, y mediante las que son viables hipó-

tesis científicas bastante ajustadas sobre la evolución del cosmos y de la vida orgánica (e incluso sobre ciertos rasgos de la organización social)²⁹.

* * *

En consecuencia, un logos que pueda llamarse predicamental cabe tanto en la intelección objetivante, según las nociones matemáticas aplicadas a manera de hipótesis a la realidad extramental —con o sin la mediación del conocimiento sensitivo, incluido el de la imaginación—, cuanto en el encuentro de las concausalidades, ante todo según el hábito de ciencia a partir del balance propio del hábito judicativo.

De otra parte, es plausible que si el logos se considera tan sólo en vista del inteligir objetivante, pueda equipararse con la *experiencia intelectual* en tanto que cifrada en la intelección de la realidad como distinta del acto de inteligirla —objetivamente—, desde luego la realidad extramental, mas sin distinguirla de la mental. Pues, en cuanto que el inteligir objetivante es actualidad retenida y constante, esto es, presencia mental como actualidad, comporta una experiencia *vaga* de la actuosidad que lo es sin esa retención, aun si no se distingue entonces entre la actividad mental, que supera la presencia mental limitada, y la actividad extramental, puramente distinta o bien inferior respecto de la presencia actual, y que de esa manera, sin discernirlas, son “experienciadas” a manera de *sustrato*³⁰.

Por lo demás, la macla de los primeros principios al objetivar el fundamento, así como las oscilaciones de las nociones meramente lógicas de participación o de analogía de atribución, pueden admitirse, en orden a la experiencia intelectual, sólo si a las nociones objetivadas se confiere valor de símbolos, según lo que aluden entonces a su desciframiento según los hábitos intelectivos superiores³¹.

29 Las objetivaciones matemáticas de las ciencias de la complejidad, de acuerdo con las lógicas no clásicas y las matemáticas no lineales son altamente depuradas en cuanto a su índole formal, que, por así decir, *simula* la inactualidad de las concausalidades más complejas, y permite explicarlas, tanto como predecir su “comportamiento” o, incluso, el “surgimiento” de concausalidades distintas, de mayor complejidad (sobre lo que es hipotética la noción de “emergencia” formal o “morfogénesis”, que, con todo, es insuficiente para tematizar la peculiar concausalidad de la causa final).

30 Sobre la experiencia intelectual y la noción de sustrato trata Polo en *El acceso al ser*; también se alude a la experiencia intelectual en la *Antropología trascendental*.

31 Ese carácter simbólico es atribuido por H. U. von Balthasar a las nociones filosóficas —por lo pronto objetivadas—, entendidas como “formas de luz” (y, así, bellas), que remitirían sin más a

6. CARENANCIA DE LOGOS EN LA REALIDAD EXTRAMENTAL

Ahora bien, incluso al admitir en las concausalidades un cuasi-logos de acuerdo con la coproporción según la que en ellas intervienen las causas distintas, siempre de manera variante, por más que dentro de hipotetizables rangos de invariancia en la variación, en cuanto que comporta unificación de inteligidos, aun si no sólo objetivados, el logos compete exclusivamente a la realidad mental, no a la extramental.

Por lo que sin más carece de logos no sólo el orden de concausalidades, sino también el primer principio creado, el acto de ser extramental, del que dicho orden, variado y variante, es *analítica real*: en modo alguno ese acto de ser, equivalente a *persistir*, es acto intelectual. En consecuencia, aun si “admite” tal análisis en calidad de esencia realmente distinta de él, el acto de ser extramental no ha de unificarlo; tampoco se apropia ni dispone de su esencia, ni la “tiene”; y menos aún se manifiesta, expresa o comunica a través de ella.

De suerte que la esencia del primer principio extramental no corre a cargo de éste, ya que más bien equivale a su mero análisis real; análisis que este principio primero admite por carecer de identidad, según lo que, a la par, depende del Origen simplicísimo, y de manera tal que ninguno de los distintos principios en los que se analiza, a saber, las causas en concausalidad, sea principalidad segunda, ni siquiera si tanto las causas cuanto las concausalidades comportan jerarquía.

De acuerdo con la condición de la esencia física como análisis real del acto de ser extramental advertido en calidad de persistir, esto es, de *comienzo que ni cesa ni es seguido*, la causa final se corresponde en esa esencia con el no ser seguido de aquél; la eficiente con su carácter de comienzo; la material con el no cesar, y la formal con la analítica variante por la que se distinguen las concausalidades. A la vista de la distinción real de causas concausando de modo distinto en concausalidades distintas, el persistir carece de identidad; y en tal distinción real “polivalente” estriba la esencia potencial de ese acto de ser, que en esa medida es dinámicamente actuosa.

la realidad. Pero no se advierte entonces el desciframiento de tales nociones según los hábitos intelectivos, que permiten un estricto acceso al ser, es decir, no sin más simbólico o, si se quiere, “concordando” con la actuosidad y el dinamismo de la realidad creada —o “acordándose” con ella—, desde la que se asciende, no tan sólo mediante procedimientos lógicos —no sólo por analogía—, a la realidad divina, descubriendo a la par que desborda cualquier acceso humano.

Luego aun si la analítica real del primer principio creado, el ser extramental, que se “compone” exclusivamente de concausalidades, es unificada, y sobre todo en virtud de la causa final (aunque en cierto modo también según la material), lo es no de acuerdo con ningún logos. Es más, ser análisis real de un principio, aparte de que no comporta disponer, pues ningún principio extraintelectual es libre, tampoco equivale a depender de ese principio primero, o ser por él principiado, sino, por así decir, a distribuirlo de acuerdo con una coprincipiación diversa y plural, y estrictamente física, en modo alguno mental.

Por tanto, el análisis real del primer principio extramental no es ni comporta logos —tampoco de carácter lógico, ni lingüístico— aun si en cualquier nivel “detenta” una coproporción de distintos, al menos de acuerdo con la causa final como *unidad de orden*; coproporción según la que solamente cabe atribuir a las concausalidades un cuasi-logos, en virtud sobre todo de que son término de intencionalidad de las hipótesis físico-matemáticas, que sólo entonces lo “hacen” comparecer.

* * *

Al cabo, el orden cósmico es exclusivamente extramental, extraintelectual. Por eso ni siquiera la noción de orden, incluso si desde luego compete al cosmos, puede tomarse a manera de un logos, ni como si fuese algún “sentido” o “significado” de condición intelectual inherente a lo físico. El orden de las concausalidades en el universo tampoco es un orden práctico —por ejemplo, organizativo—, ni siquiera poiético o productivo, sino estrictamente físico.

Al explicitar la jerarquía completa de concausalidades según la tetracausalidad, se averigua que el orden físico se corresponde con la causa final, sin que por eso se reduzca a ninguna distribución constante o, menos, definitiva de las concausalidades intracósmicas jerárquicamente ordenadas. Paralelamente, la causa final no es un fin con el que hubiera de coincidir alguna causa eficiente, ni tampoco formal.

En esa medida la ordenación cósmica es inferior a la intelectual precisamente porque *carece de presencia*, esto es, por lo pronto de la presencia mental limitada como actualidad, según la constancia y mismidad de lo objetivado; en lo físico no existe ningún tipo de inteligido intrínseco, ya que la principalidad concausal excluye al menos cualquier objetivación inherente,

pues detendría, y extinguiría su ocurrir, aparte de que la actualidad presencial de las objetivaciones supera sin más la potencialidad física.

De donde lo físico en modo alguno puede *adelantar* o “sobrepasar” la presencia, aun si limitada, de las objetivaciones intelectuales, o “sobreponerse” a ella, como es propio de la vida humana intelectual en tanto que conducida de entrada a través de hábitos.

Por consiguiente, al carecer de intelección, ninguna concausalidad, ni siquiera la entera, o tetracausal, esto es, el universo físico, tiene logos ni, mucho menos, tiene según el logos. Lo físico no dispone, ni estriba en disponer, por lo que tampoco tiene: no estriba en tener. El “tener” físico, o lo que en propio o de suyo le compete, es apenas el cuasi-logos que comparece en virtud de las hipótesis matemáticas.

Y de ese modo, aun si unificada y ordenada en virtud de la causa final, cualquier instancia del análisis del primer principio extramental, esto es, cualquier concausalidad, solamente dispone de, o “tiene” o “detenta”, cierta “cifra” según el co-disponerse o co-tenerse las distintas causas entre sí al concausar; y que, con todo, incluso si admite ciertos rangos de diuturnidad, siempre es variante.

Esa cifra es la que puede tomarse a manera de cuasi-logos físico en la medida en que sobre ella pueden ser hipotéticas diferentes objetivaciones matemáticas, a las que, por su índole unificante respecto de inteligidos, sí compete con propiedad carácter de logos.

Luego las concausalidades sólo en cierta manera tienen alguna cifra: un número tanto como unas funciones, o cierta estructura de funciones (formulable mediante alguna ecuación), pero meramente física, y por eso carente de constancia, o que no se mantiene la misma, por más que con respecto a ella sirvan de hipótesis, según su carácter de objetivaciones peculiares, las nociones matemáticas, a partir de las que, por lo demás, resulta viable la tecnología o “tecnociencia”.

* * *

En definitiva, puesto que carece de intelección, el ser extramental carece de logos: ni tiene ni dice palabra alguna, ni como la humana ni, mucho menos, como la divina; no *apela* a nada ni a nadie; es mera principiación, y, en tanto que tal, comporta desde luego la “mostración” existencial, real, de su

dependencia de Dios, pero sin que le competa “tener” ni proferir verbo o logos alguno.

Ahora bien, excluir de la realidad extramental el logos, entendido en filosofía sobre todo con carácter de lógica, contraría en gran medida la tradición occidental filosófica e incluso teológica, en las que se admite un logos desde luego en el hombre —a quien Aristóteles caracteriza como *zoïon lógon ékhon*—, pero también hasta cierto punto en la entera realidad, aun física.

En el mundo antiguo se da por supuesto, de manera explícita desde Heráclito, que, en vista de su palmaria ordenación, el universo físico comportara logos. Logos es de entrada la «tensión que unifica los distintos», que los separa y a la vez los une. Entre los estoicos, además, se admite que el universo estriba en logos a manera de “razón” omnipresente, de la que la humana sería como un “chispazo”. Y si al cosmos se atribuye la condición de viviente con *lógos*, en él coincidirían a la vez lo divino y la naturaleza.

A la par, en la filosofía inspirada en la revelación bíblica ha sido corriente cifrar, en la supuesta “presencia” de logos en el universo físico, su inteligibilidad, que, por lo demás, tendría carácter de *vestigio* —pues no *imagen*— de la creación divina.

Sin embargo, aun si se aceptara una “inteligibilidad” inherente al universo físico, o que de alguna manera hubiera de constituirlo, en rigor no estribaría en un logos, ni, menos, a la manera del humano, por lo pronto, no como una lógica, es decir, no como conectividad entre nociones supuestas en tanto que constantes y mismas, es decir, determinaciones objetivadas —al cabo “formas” pensadas como objetos—, que de ninguna manera podrían estar “presentes” en la realidad extramental carente de intelección³².

Además, si al presuponer en lo físico tales “presencias” formales se argumenta a favor de la creación del universo al presumir que ellas constituirían el vestigio divino en la criatura —tanto más si se apela a la afirmación joánea de que por el *Lógos* divino fueron creadas todas las cosas³³, o a la sentencia paulina de que *omnia in ipso constant*³⁴, es decir, en el *Lógos* de Dios y en vista de Él—, se insinuaría la existencia en la realidad extramental de cierto

32 Cabe sugerir que la tesis de que lo real extramental carece de logos, incluso si el logos se entiende como *ratio rei*, y en el sentido de esencia, es entrevista por santo Tomás de Aquino cuando propone que no la esencia sino el ser es lo estrictamente inteligible de lo real.

Con todo, el Aquinate compara la inteligibilidad del *esse* con cierta luz, la que, sin embargo, sólo puede en rigor atribuirse a la realidad intelectual.

33 Cf. *Evangelio según san Juan*, 1, 2.

34 *Epístola a los colosenses*, 1, 17.

logos dependiente no ya del hombre sino a veces directamente de Dios e, incluso, creado por Él, y que, por eso, se equipara con la *sapientia creata* de algunos pasajes bíblicos, según la glosa de diversos Padres de la Iglesia³⁵.

Por lo que resulta más ajustado admitir que, de suyo, la realidad principal o causal carece de una inteligibilidad intrínseca que hubiese de estribar en algún acto intelectual, o se cifrara en algún inteligido; y de seguro carece de *presencias objetivadas*, es decir, de objetivaciones como inteligidos constantes y mismos, tanto como de los diversos tipos de conectividad lógica entre ellos³⁶.

35 Aunque en la exégesis tradicional la personificación de la sabiduría en la actividad divina creadora se interpreta a la vista de la revelación neotestamentaria del *Lógos* de Dios como Persona divina distinta del Padre, quizá no sea preciso presuponer que la *sapientia creata* se equipara con cierto logos, aunque tampoco sea viable separarlos, pues si el logos faltara en lo divino, la creación no sólo no comportaría sapiencia alguna, sino que sin más no “constaría”.

Por otra parte, la noción bíblica de una sabiduría con carácter de primera criatura no exige que en el universo extramental creado sea “depositada” alguna dimensión intelectual divina, o un logos, es decir, una palabra mental, que en cierto modo perteneciera al ser de Dios, por más que la creación entera venga a ser o existir en virtud de la palabra poderosa y eficaz del Creador.

La aseveración acerca de una sabiduría primeramente creada puede desde luego tomarse como indicativa de que la entera creación es, ante todo, sapientemente creada por Dios, es decir, a manera de resultado de una actividad libre y, por así decir, meditada, de ningún modo azarosa ni por mera necesidad principal.

Pero también cabe entender esa indicación como alusiva a las criaturas angélicas, en las que Dios sí que habría “depositado” un penetrante saber acerca de las criaturas inferiores, por el que velan para que éstas no se aparten, debido a su insuficiencia —si no imperfección—, de la providencia del Creador, y para que se inserten de modo suave en el gobierno divino. Aun así, ningún ángel tiene, según su condición creatural, acceso al *secretum cordis* de las personas creadas.

Por Revelación se sabe que «El *Lógos* divino, la razón eterna, está en el origen del universo y, en Cristo, se unió de una vez para siempre a la humanidad, al mundo y a la historia.» (Cf. Benedicto XVI, discurso del 25 de noviembre de 2005). Y cabe sostener que, en esa medida, la criatura, como tal, sería de alguna manera creada con disposición a esa unión con el Logos divino.

36 En la filosofía postkantiana, las presuntas “presencias” —al cabo, formales—, según las que tendría sentido el mundo de la naturaleza, serían debidas a la actividad espontánea del sujeto trascendental, no inherentes a la realidad extramental, tesis con la que al parecer se pretende evitar el panteísmo implícito en la postura griega, y aun a veces en la medieval, expresamente resaltado por Spinoza, y que también Leibniz procura evitar.

Por otra parte, aunque en Kant no sea explícito —y la tesis se remonta a Escoto—, el conferimiento de inteligibilidad, o de “sentido”, a la naturaleza por parte de la libre —espontánea— subjetividad trascendental, y, desde luego al mundo humano en tanto que “reino de fines”, es entendido al modo de la actividad lingüística, en la que se dota de sentido a una realidad preexistente a través de cierta producción (o *poiesis*) de dicho sentido.

De lo contrario, si el universo físico incluyera objetividades, en esa medida no sería “actuoso” ni dinámico, o al menos no de acuerdo con una condición estrictamente física, esto es, extramental o extraintelectual; aparte de que se difuminaría la trascendencia con respecto a él del espíritu humano, e incluso del divino, pues en alguna medida se admitiría cierta conciencia cósmica, con la que se habría de “fundir” la humana.

En definitiva, el carácter inteligible de la realidad extramental en rigor concierne no a ella, sino a la intelección por la que puede ser inteligida. Paralelamente, el logos tiene cabida exclusivamente en el ámbito de lo intelectual, que a su vez sólo existe en el ser personal.

* * *

Por otra parte, sostener respecto de la realidad extramental, y aun en vista de que desde luego la entiende no sólo Dios sino también el hombre, que es inteligible, nada sentaría propio de esa realidad, puesto que de suyo carece de intelección.

Más bien, al decir que la realidad extramental es inteligible se asevera tan sólo una posibilidad que concierne a la actividad intelectual por la que, desde luego al ser esa realidad creada por Dios, es, o puede ser, inteligida.

Desde donde cabe sugerir que el que la criatura sea inteligida por Dios, y creada según su palabra o Logos, no exige nada más que el ser creado de la criatura, tanto si es intelectual como si extraintelectual; no requiere una inteligibilidad intrínseca, menos a manera de logos de índole lógica inherente a lo creado. Desde luego no puede existir ninguna criatura sin ser inteligida, y dicha, por Dios; pero desde la criatura no se averigua cómo es el inteligir divino, ni su decir, ni siquiera en tanto que es ella cierto término de ese inteligir y de ese decir.

De modo que no hace falta que al ser inteligida por Dios —aunque tampoco nada lo impide— la criatura haya de “tener” un logos intrínseco, debido

Tal conferimiento equivale a la “dación de sentido”, paradigmática en el lenguaje, y que de alguna manera introduce cierto logos, al cabo lógico, como conexión de formas objetivadas, en un cierto material relativamente informe, por lo pronto, en los sonidos o en los signos gráficos. Pero es patente que ni la sabiduría creada ni un supuesto logos divinamente inserto en la criatura podría llegar a existir de esa manera, al menos tal como la producción de obras lingüísticas es propia del hombre. Además, el “decir” creador de Dios, como tal, no es inherente a la criatura.

al inteligir divino; basta que “tenga” su ser creado, intelectual o bien carente de condición intelectual.

Porque si la inteligibilidad de la realidad extramental está no tanto en ella cuanto en la actividad intelectual que la tematiza, el logos que sea viable asignarle sólo existe en el ser personal que entiende esa realidad.

* * *

Así pues, por más que la noción de logos suela entenderse como “razón de ser” de una realidad, según lo que en cierta medida cabe equipararlo con la esencia de ella, y aun si desde luego la esencia de las realidades mentales comporta la activa unificación de su distinguirse intrínseco de acuerdo con cierto logos, ninguna realidad extramental es, ni comporta, logos, aun si a la par se admite que no puede existir sin que sea entendida, y de acuerdo con un logos al que en último término correspondería el que a veces se le atribuye como propio de ella.

Lo que en modo alguno obsta para que la realidad extramental sólo pueda existir si es entendida de acuerdo con un logos, por lo pronto de acuerdo con el de su Creador; ni obsta para que pueda ser aprovechada y mejorada por el hombre también sólo de acuerdo con algún logos, ante todo matemático.

De donde al sentar que de suyo no compete logos a la realidad extramental se resalta que el logos es inseparable del ser personal, con lo que se excluye, sobre todo, la idea de un impersonal logos cósmico, propia de amplios sectores de la filosofía griega, y replanteada, con matices, por la física matemática posterior al Renacimiento (incluso cuando, al superar el determinismo en el s. XX, se busca una “lógica” de la complejidad, intrínseca al devenir cósmico)³⁷.

Mientras que en modo alguno se excluye la dependencia del universo físico respecto del Logos divino, ni la singular ordenación que ostenta, por la que puede incluso tomarse como símbolo o signo de ese Logos creador, y según la que desde luego es susceptible de hipótesis físico-matemáticas, con carácter de logos, y con miras a la intervención técnica que permite disponer del orden cósmico.

37 Al cabo, es propósito central del estudio mostrar que el logos es inseparable del ser personal.

Por lo pronto, el ser extramental, o su esencia, no existirían sin ser entendidos por Dios y, según la Revelación, de acuerdo con el Logos divino, por el que la creación entera es llevada a cabo, y en el que se apoya o “consta”³⁸.

Mas de tal sentencia revelada no se sigue que el Logos divino conlleve complejidad alguna si, por ejemplo, según los *lógoi spermatikói*, hubiera de encontrarse disperso en el cosmos o en la historia y en las culturas; ni se sigue que lo extramental incluya logos o, menos aún, lógica, en su ser o esencia; a lo sumo se sigue que esa realidad es inteligible de acuerdo con algún logos y, por el hombre, de acuerdo con también con cierta lógica o, más bien, lógicas.

Pues por más que la realidad extramental equivalga a principiación o causalidad, y en esa medida comporte cierta “razón” de acuerdo con el carácter de “primaridad” atribuible al porqué de algo, aun así, de suyo carece de logos y de lógica intrínsecos, en cuanto que el sentido de “razón” que a esa realidad concierne, a saber, según el *concurrir* de su plural y diversa condición principal, es no tanto el de reunión alguna de conocimientos —ni de signos por los que esos conocimientos fueran comunicados—, ni, menos, personalmente proferida, sino, más bien, el de mera “proporción” de co-principialidad extramental, según la que, a lo sumo, le correspondería cierto cuasi-logos, estrictamente físico, en vista de que tal concurrencia de principios puede ser conocida, aunque sólo hipotéticamente, de acuerdo con alguna unificación lógico-matemática.

* * *

Por otra parte, cabe sugerir que cuando se dice que el universo físico o cosmos extramental es “racional” en cuanto que “inteligible” seguramente se alude una condición suya que le permite ser compatible con la lógica humana, con la racionalidad teórica y práctica, pero que, en rigor, no estriba en una condición propiamente lógica, pues el cosmos es extraintelectual.

Esa condición del universo extramental que le permite ser compatible con la racionalidad humana teórica y práctica, así como con la lógica, es el orden físico, que, además, no puede faltar aun si no instaura ninguna determinación definitiva ni última.

Al cabo, la necesidad con la que el orden físico se corresponde no ha de equipararse sin más a determinación. El orden cósmico se debe a la causal final, que instaura no alguna determinación, sino más bien el que no falte la

38 Cf. *Evangelio de san Juan*, 1, 1-3, y *Epístola de san Pablo a los Colosenses*, 1, 17.

posible ampliación de cualquiera; es, por así decir, un orden según el que no falta la ampliación formal y, por eso, un principio de variación, de cierta “impermanencia” de las determinaciones, aun si no excluye —o, mejor, exige— la diuturnidad de muchas, si bien nunca de manera constante ni perpetua. Tal orden de ampliación formal, de que esa ampliación no falte, es lo más cercano a la permanencia de las determinaciones inteligidas según las objetivaciones intelectuales, esto es, a su índole de presencia mental limitada en cuanto que siempre constante o la misma. Pero nada es de esa índole en la realidad extramental; y sin un mínimo de invariancia es imposible cualquier lógica, siquiera de la complejidad.

* * *

En último término, puesto que el logos es propio del ser personal, en rigor no existe en las realidades carentes de vida intelectual, o que sólo en cierta manera es atribuible al universo físico, a saber, en la medida en que a él se refiere el logos humano (o, desde luego, en cuanto que “consta” en el Logos divino): el que de suyo la realidad extramental exista sin logos intrínseco, aun si parece contrario a lo sostenido en muchos sectores del pensamiento occidental, es correlativo con el que el logos sea exclusivo, y característico, del ser personal.

Paralelamente, que la realidad extramental de suyo carezca de logos en modo alguno excluye que dependa del Logos divino, ni que conste o “consista” en virtud de Él, o tampoco que dicha realidad sea cierto “signo” o “símbolo” de ese Logos.

Porque aun si de suyo la realidad extramental carece de logos —y de lógica—, ya que carece de intelección y de capacidad “profesiva” de algún aserto mental o lógico-lingüístico, aun así, al ser creada por Dios, tanto como cualquier otra criatura, puede tomarse como un signo o, mejor, como un símbolo que su Creador ofrece a través de ella³⁹.

39 Desde luego en filosofía y en teología se formula la tesis de que en el cosmos físico ha de existir cierto logos, a manera, por lo pronto, de cierta presencia formal o forma presencial; pero también en la física matemática contemporánea esa propuesta se toma como alternativa, no ya de acuerdo con el creacionismo del siglo XIX, sino con las teorías del llamado “diseño inteligente”.

Sin embargo, que el cosmos sea creado de acuerdo con un “diseño” de Dios no equivale sin más a que una actividad divina se corresponda con “diseñar”, o haber diseñado, las distintas causas formales naturales, por más que se compruebe la relativa diuturnidad de muchas de ellas

Y en esa medida sería logos, logos divino, el *sentido* de esa realidad: el que Dios da a entender a través de su obra, el *designio* con el que su Creador la lleva a cabo; pero un designio que no ha de ser entendido como “presente” en la criatura, sino más bien por el que ésta se halla presente a Dios⁴⁰.

en la historia cósmica —en la evolución—; ni equivale tampoco a que la causa final física sea una cierta forma plenamente perfecta o, al menos, la mejor posible, “pensada” por Dios.

El orden cósmico no es ni único ni el mismo, ni tampoco el mejor, sino orden siempre abierto a distintos modos de ordenarse, desde luego mejores (aunque también puede empeorar, o ser menoscabado por la intervención humana, que habría de aportarle mejoras).

Así pues, al menos directamente, Dios no es el ordenador cósmico; lo es la causa final, y sin necesidad de que al cosmos le competa inteligir o pensar.

No obstante, la causa final ordena el cosmos en calidad de causa con la que culmina el análisis real de un primer principio extramental, que sólo es real en tanto que depende, por creación, de Dios.

40 Si la realidad extramental se asume en calidad de signo de un designio divino, ese designio no está en ella, sino en Dios. De este modo la realidad extramental se toma como “revelación natural” divina, como una interpelación de Dios al hombre.

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
SERIE UNIVERSITARIA

(Los números que no aparecen están agotados)

- 2 Angel Luis González, *El absoluto como "causa sui" en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrena (1996); Versión on-line: www.unav.es/gep/Barrena/cua34.html
- 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (1996) (2001, 2ª ed.)
- 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- 45 Gonzalo Génova, Charles S. Peirce: *La lógica del descubrimiento* (1997); Versión on-line: www.unav.es/gep/Genova/cua45.html
- 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a "Ser finito y ser eterno"* (1997)
- 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)
- 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)
- 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998) (2000, 2ª ed.)
- 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)

- 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)
- 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
- 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- 95 M^a Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)
- 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)
- 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- 100 Juan José Padiá, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate* (2000)
- 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- 110 Jorge Mittelman, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)

- 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)
- 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermenéutica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M^a Jesús Soto Bruna (2001)
- 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)
- 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- 130 Paulo Faitanin, *Introducción al "problema de la individuación" en Aristóteles* (2001)
- 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)
- 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)

- 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)
- 148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M^a Socorro Fernández (2002)
- 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)
- 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- 156 Tomás de Aquino, *De Veritate, 7. El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- 157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos* (2002)
- 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- 159 Tomás de Aquino, *De Veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónica aristotélica de John Rawls* (2003)
- 161 Tomás de Aquino, *De Veritate, 8. El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo* (2003)
- 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)
- 165 Tomás de Aquino, *De Veritate, 24. El libre albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- 166 Juan Fernando Sellés (ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
- 168 Paloma Pérez-Ilzarbe / Raquel Lázaro (eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)
- 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)

- 170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- 171 Héctor Velázquez (ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)
- 172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)
- 173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)
- 174 José María Torralba (ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)
- 175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)
- 176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)
- 177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)
- 178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- 179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- 180 Nicolás de Cusa, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González (2005)
- 181 Gloria Casanova, *El Entendimiento Absoluto en Leibniz* (2005)
- 182 Leonardo Polo, *El orden predicamental*. Edición y prólogo de Juan A. García González (2005)
- 183 David González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo* (2005)
- 184 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, 5. La conservación*. Introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto (2005)
- 185 Luz González Umeres, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*. (2005)
- 186 Tomás de Aquino, *De Veritate, 18. Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (2006)
- 187 Spinoza, *El Dios de Spinoza*. Selección de textos, traducción e introducción de José Luis Fernández (2006)
- 188 Leonardo Polo, *La esencia humana*. Estudio introductorio y notas de Genara Castillo (2006)
- 189 Leonardo Polo, *El logos predicamental*. Edición, presentación y notas de Juan Fernando Sellés y Jorge Mario Posada (2006)
- 190 Tomás de Aquino, *De Veritate, 29. La gracia de Cristo*. Traducción, introducción y notas de Cruz González-Ayesta (2006)
- 191 Jorge Mario Posada, *Lo distintivo del amar. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo* (2007)
- 192 Luis Placencia, *La ontología del espacio en Kant* (2007)
- 193 Luis Xavier López Farjeat y Vicente de Haro Romo, *Tras la crítica literaria. Hacia una filosofía de la comprensión literaria* (2007)
- 194 Héctor Velázquez, *Descifrando el mundo. Ensayos sobre filosofía de la naturaleza* (2007)
- 195 Felipe Schwember, *El giro kantiano del contractualismo* (2007)
- 196 Locke, *El Dios de Locke*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández (2007)
- 197 Jesús María Izaguirre y Enrique R. Moros, *La acción educativa según la*

- antropología trascendental de Leonardo Polo* (2007)
- 198 Jorge Mario Posada, *La intencionalidad del inteligir como iluminación. Una glosa al planteamiento de Leonardo Polo* (2007)
- 199 Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta (2007)
- 200 Nicolás de Cusa, *El Berilo*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2007)
- 201 Jesús García López, *El alma humana y otros escritos inéditos*. Presentación y edición de José Ángel García Cuadrado (2007)
- 202 Luz Imelda Acedo Moreno, *Richard Stanley Peters: una revolución en la filosofía de la educación. Actividad intelectual y praxis educativa* (2007)
- 203 Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino* (2008)
- 204 Óscar Jiménez Torres, *Definiciones y demostraciones en las obras zoológicas de Aristóteles. El acto y la potencia en el conocimiento demostrativo* (2008)
- 205 Nicolás González Vidal, *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino* (2008)
- 206 María Alejandra Mancilla Drpic, *Espectador imparcial y desarrollo moral en la ética de Adam Smith* (2008)
- 207 Leonardo Polo, *El hombre en la historia*. Presentación y edición de Juan A. García González (2008)
- 208 Jorge Mario Posada, "Primalidades" de la amistad "de amor" (2008)
- 209 Daniel Mansuy Huerta, *Naturaleza y comunidad. Una aproximación a la recepción medieval de la Política: Tomás de Aquino y Nicolás Oresme* (2008)
- 210 José Manuel Núñez Pliego, *Abstracción y separación. Estudio sobre la metafísica de Tomás de Aquino* (2009)
- 211 Jorge Peña Vial, *El mal para Paul Ricoeur* (2009)
- 212 Mario Šilar / Felipe Schwember, *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad* (2009)
- 213 Agustín López Kindler, *¿Dioses o Cristo? Momentos claves del enfrentamiento pagano al cristianismo* (2009)
- 214 David González Ginocchio, *Metafísica y libertad. Comunicaciones presentadas en las XLVI Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra* (2009)
- 215 Carlos Llano, *Análisis filosófico del concepto de motivación* (2009)
- 216 Juan Fernando Sellés, *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Introducción, selección de textos y glosas (2009)
- 217 Leonardo Polo Barrena, *Introducción a Hegel*. Edición y presentación de Juan A. García González (2010)
- 218 Francisco O'Reilly, *Avicena y la propuesta de una antropología aristotélico-platónica. Introducción a los textos* (2010)
- 219 Ángel Pacheco Jiménez, *Potencia y oposición. Un acercamiento a las nociones de potencia racional, potencia de la contradicción y potencia de la contrariedad según los comentarios de Santo Tomás a la Metafísica de Aristóteles* (2010)
- 220 Maite Nicuesa, *La tristeza y su sujeto según Tomás de Aquino* (2010)

- 221 Luz González Umeres, *La creación artística. Una explicación filosófica* (2010)
- 222 Josep-Ignasi Saranyana, *Por qué sufren los buenos y triunfan los malos. Comentario literal de Tomás de Aquino al libro de Job (capítulos 1-3)*, Traducción, estudio preliminar y notas (2010)
- 223 Josu Ahedo, *El conocimiento de la naturaleza humana desde la sindéresis. Estudio de la propuesta de Leonardo Polo* (2010)
- 224 David González Ginocchio, *La metafísica de Avicena: La arquitectura de la ontología* (2010)
- 225 Gastón Robert Tocornal, *Armonía Preestablecida"versus" Influjo Físico. Un estudio acerca del problema de la interacción de las sustancias naturales en la filosofía temprana de Kant (1746-1756)* (2010)
- 226 Eduardo Molina Cantó, *Husserl y la crítica de la razón lógica* (2010)
- 227 Juan Fernando Sellés, *Los filósofos y los sentimientos* (2010)
- 228 Hugo Costarelli Brandi, *'Pulchrum', Origen y originalidad del 'quae vista placent' en Santo Tomás de Aquino* (2010)
- 229 Lorenzo Vicente Burgoa, *La filosofía del juicio según Tomás de Aquino* (2010)
- 230 Rafael Tomás Caldera, *Entender es decir* (2011)
- 231 Emilio Vicuña Zauschkevich, *Para una fenomenología de la acción* (2011)
- 232 Ignacio A. Silva, *Indeterminismo en la Naturaleza y Mecánica Cuántica* (2011)
- 233 Stefano Straulino, *La "Refutación del idealismo" en Kant* (2011)
- 234 Fernando Haya Segovia, *Tiempo y método en Max Scheler* (2011)
- 235 Nicolás de Cusa, *El Dios escondido, Texto bilingüe, Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González* (2011)
- 236 Piotr Roszak, *El comentario de Santo Tomás de Aquino al Salmo 50(51). Traducción y Estudios* (2011)